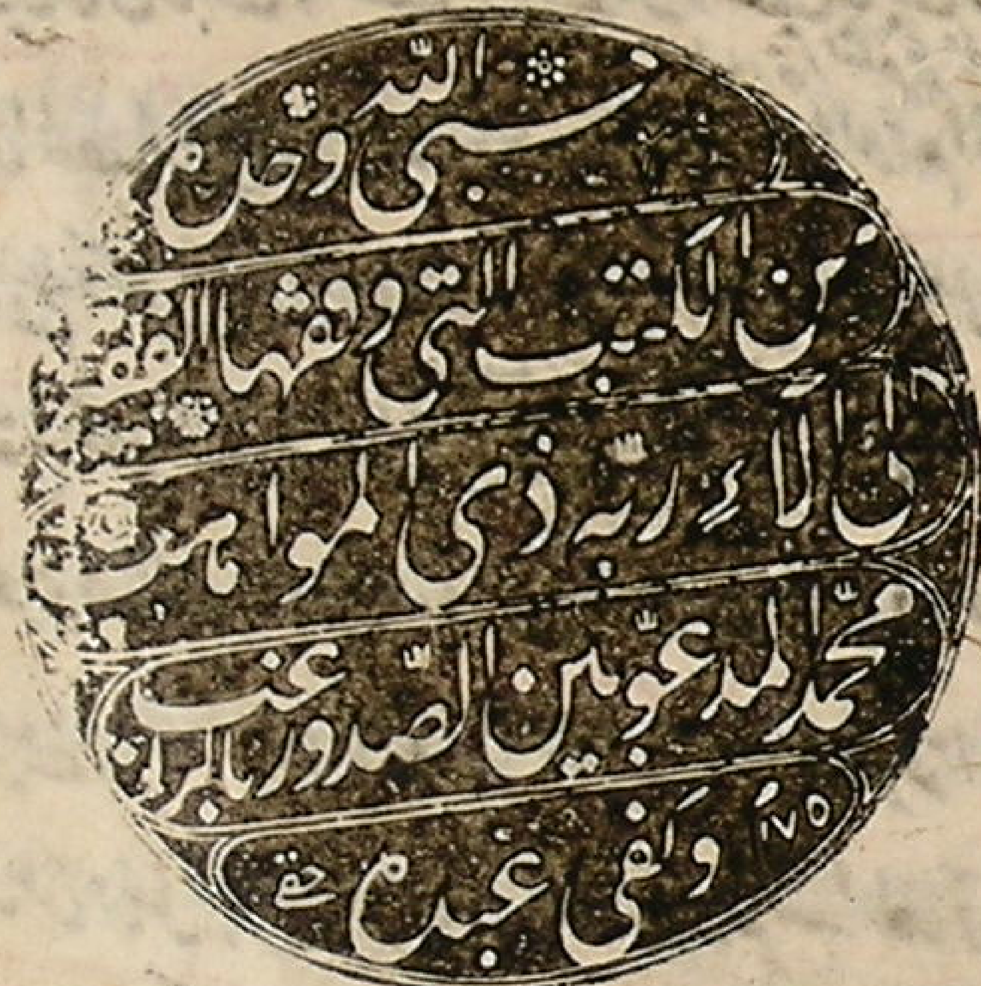



حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وقفي عبده ١١٧٥



بسم الله الرحمن الرحيم

اصول الفقه اى هذا اصول الفقه لما اراد تعريفها باعتبار المعنى الاضافى
احتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل يعنى فى اللغة ما يبتنى عليه
غيره حسيا كان كابتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء الحكم على الدليل وتعريفه
بما وقع فى المحصول بالمحتاج اليه لا يطرد والتعريف بالعام اذ كان لفظيا صحيح
الا انه قبيح وكفى ذلك وجها للعدول والترجيح لصدقه على الفاعل والصورة
والغائية لم يقل والغاية لان الحاجة الى تصورها لا الى نفسها بخلاف الفاعل والصورة
والشرط وجوديا كان او عدميا دون المحدود لان واحدا منها لا يسمى اصلا
والفقه يعنى فى الاصطلاح معرفة النفس اراد بالمعرفة ادراك الجزئيات والا
كتساب عن دليل غير معتبر فى مفهومها ولا يلزم عند اطلاقها واعتباره لا يناسب
المقام لما ستقف عليه باذن الله العلام ما لها وما عليها اراد بالاول ما الكلفة فيه
فيشمل المباح والمندوب والمكروه كراهة تنزيه وبالثانى ما فيه كلفة فيشمل الواجب والحرام
والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف جميع الاقسام ولا احتياج الى اعتبار قيد زايد
فيه بخلاف ما اذا فسر بما تنتفع به النفس وتتضرر به فانه ح لا بد من تقدير قوله فى الاخرة
ومع ذلك لا ينتظم المباح ان المفهوم من النفع والضرر الاخروى الجزاء بالخير
والجزاء بالشر وتاويل الضرر بعدم الثواب ادراجا للمباح فى كلتا لا يخلو عن تعسف
وكذا تاويل النفع بعدم العقاب ادراجا له فى الاول لا يخلو عنه وكذا اذا فسر

بما يجوز

بما يجوز لها وما يجب عليها يبقى بعض الاقسام كالحرام والمكروه كراهة تحريم خارجا
عن التعريف وتاويل الجواز بالامكان العام الشامل للواجب تعسف وبزاد
عملا لاخراج الكلام الباحث عن الاعتقاديات والتصوف الباحث عن الوجدا
نيات وعن دليل لاخراج معرفة المقلد ومعرفة الضروريات فى الدين لينطبق
التعريف على الفقه المصطلح وابو حنيفة لم يزدهما لانه اراد بالفقه ما يشمل
الاعتقاديات والوجدانيات وقسم المعاملات وقيل العلم بالاحكام الشرعية كثبات
تعريف الحكم والشرعى وبالاول خرج التصورات الا تصور الحكم فان خروج بقوله من
ادلتها وبالثانى خرج العلم بالاحكام العقلية والحسية والوضعية كالعلم بان العالم
حادث والنار محرقة والفاعل مرفوع العملية خرج به العلم بالاحكام الشرعية النظرية
كالعلم بان الاجماع حجة من ادلتها خرج به علم الشارع وعلم المقلد لانه من قول
المفتى لا من ادلة الاحكام والعلم بضروريات الدين فانه ليس من الفقه ولكن
زاد الامام فى المحصول التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة التفصيلية خرج به العلم
بالوجوب عند وجود المقتضى والنافى وزاد ابن الحاجب فيه له بالاستدلال ولا حاجة
اليه لان المتبادر من حصول العلم من الادلة حصوله منها بطريق الاستدلال
والحمل على المتبادر واجب فى التعريفات الحكم اسناد امر الى اخر واما الحكم المصطلح
الاتى تفسيره فلا يناسب المقام الشرعى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام
القياسية ما لا يدرك لولا الخطاب فى المقيس عليه فيدخل فى حده اى فى حد الحكم
الشرعى حسن كل عمل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين لا فى حد الفقه لعدم صدق

العقد عليها والحكم الشرعي بهذا القيد على وفق المتعارف بين الاصوليين ومن وهم
ان المعرف الحكم المذكور في تعريف الفقه فقد توهم خطاب الله تعالى خرج بالاضافة اليه
تعالى خطاب غيره المتعلق بافعال المكلفين بطل معنى الجمع في الموضعين بنوعي التعريف
فدخل في الحد الحواس وخرج ما لا تعلق له بذلك الجنس من الخطاب بالاقتضاء اي الطلب
جازما كان او غير جازم فعلا كان المطلوب او تركا فيشمل ما عدا الاباحة وزيد لادخ
خالها او التخيير واعلم ان الخطاب المتعلق بافعال العباد على نوعين فعلا من جهة التكليف
اثباتا او رفعا وفعلا لا من جهته كالخطاب ارشادا او تعجيزا او نحوهما والثاني من
جنس الحكم الشرعي وللاحتراز عنه قالوا المتعلق بافعال المكلفين ولم يقولوا بافعال
العباد ثم ان الاول على نوعين انشائي واخباري كالتكاليف الماضية التي
اخبر عنها في لا على وجه التقرير وهذا الثاني ايضا ليس بحكم شرعي للانتساخ وللا
حتراز عنه زيد اقتضاء او تخييرا او زاد البعض والوضع ادخالا للحكم بالسببية
والشرطية والمانعية ومن لم يزده انكر كون الخطاب الوضعي الا وفيه نوع من الا
قتضاء او التخيير وتغايرهما مفهوما لا بد منه في تحقق معنى التضمن والصبي مكلف
في الجملة جواب عن النقض للحد المذكور بعدم صدقه على ما يتعلق بافعال الصبي
من الاحكام الشرعية كجواز بيعه وصحة امانه وندب صلوته وحاصل الجواب منع عدم
صدق الحد عليه فان الخطاب التكليفي على ما اشير اليه فيما تقدم على قسمين الجاني
وغير الجاني والمرفوع عن الصبي انما هو القسم الاول فافعاله من جملة افعال المكلفين
والمراد من الفعل ما يعم فعل القلب فلا يخرج به الحكم المتعلق بالتصديق عن الحد

ومن العملية اي المراد من العملية المذكورة في حد الفقه ما يتعلق بالجوارح فلا يغني عنها
اعتبار التعلق بالفعل العام في مفهوم الحكم الشرعي ومن الاحكام المذكورة فيه
ما يشمل الاجتهادية قياسية كانت او غيرها والفقه المجتهد قيد به احترازا عن الفقيه
بمعنى العالم بالفقه فان ملكة الاستنباط ليست بشرط فيه من له معرفة الاحكام
التي ظهرت بنزول الوحي بها لم يقل ظهر نزول الوحي بها لانه شامل للاحكام القياسية
ولا وجه له كما ستقف عليه ولم ينتسخ لا بد منه لان معرفة الاحكام المنسوخة
ليست بلازمة للفقيه وانعقاد الاجماع عليها عطف على نزول الوحي بها وانما
لم يقل والتي انعقد الاجماع عليها لان المفهوم حينئذ ان يكون نزول الوحي بها
مظهرا لها دون انعقاد الاجماع عليها ولا وجه لهذا الفرق من ادلتها مع
ملكة الاستنباط الصحيح منها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل المراد من الاحكام
المذكورة في تعريف الفقه اما الكل واما كل واحد واما بعض مطلق واما بعض معين
بنفسه او اما بعض معين بالنسبة الى الكل كالنصف والاكثر والكل باطل اما الاول
فلان الحوادث لا تكاد تتناهى في وقت من اوقات الحاجة الى الفقه ولا ضابط
يجمع احكامها فيلزم ان لا يوجد فقيه واما الثاني فلان بعض ما لا خلاف في فقاهته
قال لا ادري في بعض المسائل واما الثالث فلانه يلزم ان يكون العالم بمسئلة او
مسئلتين فقيها وليس كذلك اصطلاحا واما الرابع فلعدم الدلالة عليه واما الخامس فلان
الكل مجهول الكمية تحقيقا وتخمينا وجهالة تستلزم جهالة كمية الكسور المضافة اليه
لان من شانه عدم الفرق بين الفقيه بمعنى العالم بالفقه والفقيه بمعنى المجتهد والله اعلم

ان الفقه المعتبر فی المجتهد یختلف باختلاف الاوقات فالمعتبر فی کل وقت معرفة
جمیع ما قد ظهر من الاحکام فی ذلک الوقت بنزول الوحی به او انعقاد الاجماع
علیه بشرط کونها مقرونة بملکة استنباط الاحکام الفرعیة المحتاجة الی الاجتهاد
من ادلتها فلا بد فیه من علم المسائل الاجماعیة فی لا المسائل الاجتهادیة قیاسیة
کانت او غیر قیاسیة وانما شرط ملکة استنباطها دون علمها لانه ثمرة الفقاهة
والمراد من صحة الاستنباط هو ان یکون مقرونا بالشرائط واما جواب ابن الحاجب
عن السؤال المذکور بان المراد الاول ولکن معنی العلم بالاحکام التهیؤ لذلک
فرده بان البعید منه حاصل لغیر الفقیه والقریب غیر محدود لا یقال بل محدود وحده
ان یکون بحیث یعلم بالاجتهاد کل حکم یحتاج الیه وارادته من لفظ العلم غیر بعید
لا لان الخطاء یقع فی الاجتهاد لانه لا ینافی العلم المعتبر فی الفقه ولا لان فی
الاحکام ما لا مساغ للاجتهاد فیه لان الحکم اذا لم یکن ثابتا بالمفسر او بالاجماع
القطعی یکون فیه مساغ للاجتهاد ودل علی ذلک حدیث معاذ رض بل لان ابا حنیفة
مع کونه علم الفقه وعالم الاجتهاد لم یبلغ ذلک الحد ودل علیه قوله لا ادری
ما الدهر بین مهنا شیئ وهو ان موجب التعریف المذکور ان لا یکون الفاقد
عن بعض ما ظهر بنزول الوحی من الاحکام فقیها ولا وجه له لما فیه من القدح
فی فقاهة کثیر من الصحابة رض والتابعین والعلم یطلق علی الظن جواب دخل
تقدیره ان الفقه ظنی فلم اطلق لفظ العلم علیه اما الجواب عنه بان الفقه
مقطوع به فلیس بصواب لان معظمه ما یحصل بالقیاس لان مختار المعرف انه

لیس من الفقه

لیس من الفقه بل ثمرته بل لان ما یوقع بالنص او الاجماع ایضا قد یکون ظنیا
وقد یجاب بان ثبوت الحکم قطعی والظن فی طریقه لا یقال هذا انما یتمشی
علی اصل المصوبة لان ذلک علی تقدیر ان یراد بالحکم ما عند الله تعالی واما
اذا ارید به الحکم الشرعی المفسر بما لا یدرک الا بالشرع لا المفسر بخطاب الله تعالی
فلا مانع عن تمشیة الجواب المذکور علی اصل المخطئة ایضا والفقهاء یطلقونه
ای اطلق الحکم علی ما یثبت بالخطاب مجازا بطریق اطلاق اسم الشیء علی الاثر
الثابت به ثم انقلب حقیقة بغلبة الاستعمال والقیاس مظهر للخطاب یعنی ان ما یستند
الی القیاس من الاحکام ثبوته بخطاب الله تعالی والقیاس مظهر لذلک الخطاب
فلا ینتقض به تعریف الفقهاء للحکم وانما قال مظهر للخطاب دون الحکم اذ لا
یندفع به وهم الانتقاض واصول الفقه الکتاب والسنة والاجماع فهذه
الثلثة اصول مطلقة لان کل واحد منها مثبت للحکم بنفسه وتوقف الاجماع
علی السنة لا ینافی ذلک والقیاس المتفرع علیها نبه بهذا التوصیف علی ان
تفرعه علی واحد من الاصول السابقة لا ینافی اصالته بالنسبة الی الفقه
اذ العلة فیه مستنبطة من موارد منها فالحکم الثابت به ثابت فی الحقیقة بواحد
منها فهو مظهر له لا مثبت اما المستنبط من الکتاب فکقیاس انتقاض الوضوء
بالخارج من غیر السبیلین علی انتقاضه بالخارج منهما الثابت بقوله تعالی
او جاء احد منکم من الغائط واما حرمة اللواطة فثابتة بالکتاب لانها من شرائع
من قبلنا وقد قصت من غیر نکیر واما المستنبط من السنة فکقیاس حرمة

الربوا في الجص على حرمة الربوا في الحنطة الثابتة بقوله عم الحنطة بالحنطة
الحديث واما المستنبط من الاجماع فكقياس حرمة وطء ام المزنية على حرمة
وطء ام امته التي وطئها الثابتة بالاجماع لا بالنص لانه ورد في امهات
النساء بلا شرط الوطء لما فرغ عن تعريف اصول الفقه باعتبار معناه التركيبي
شرع في تعريفه باعتبار معناه اللقبي فقال اصول الفقه وعلم انما زاد لفظ العلم
اذ لم يعلم ان الملقب به علم بمعنى الادراك العلم بالقواعد اي القضايا الكلية
الاجمالية التي يتوصل بها اليه خرج بهذا القيد علم الخلاف لان التوصل
القريب بقواعده الى محافظة الحكم المستنبط او مرافعته لا الى الاستنباط
وايضا سببها بالذات والعلم انما بالقياس الى واحد منهما فلا حاجة للاحتراز
عنه الى قوله على وجه التحقيق كما لا حاجة للاحتراز عن المبادي اللغوية عنه رد لصاحب التنقيح
والكلامية بقوله توصلا قريبا لان المتبادر من التوصل عند الاطلاق ما هو رد لصاحب التوضيح
القريب من حرف الباء السببية بالذات ثم المراد من القضايا المذكورة ما يكون
كبرى الدليل الاقتراني الذي يستدل به على مسائل الفقه كقولنا في اثبات
حكم لانه حكم دل على ثبوته القياس الصحيح وكل حكم دل على ثبوته القياس
الصحيح والملازمات الكلية في الدليل الاستثنائي كقولنا لانه كلما دل
القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكنه القياس
القياس الصحيح دل على ثبوت هذا الحكم وقد لا يكون هذه الكلية بعينها
مذكورة في اصول الفقه بل يكون مندرجة في كلية هي مذكورة فيها كقولنا كلما

دل القياس

دل القياس على الوجوب في صورة يثبت الوجوب فيها فان هذه الكلية مندرجة
تحت الكلية القائلة كلما دل القياس على ثبوت حكم هذا شانه يثبت ذلك الحكم
والوجوب من جزئيات ذلك فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت
وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالكلية التي هي معظم مقدمتي الدليل تكون
من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن [illegible] وسوانح للفقهاء قضايا
كلية يستدلون بها على مسائل الفقه وليست معدودة من اصول الفقه كالتي
ذكرها صاحب الهداية في باب السلم بقوله الاصل ان من خرج كلامه تعنتا فالقول
قول صاحبه بالاتفاق وان خرج خصومة ووقع الاتفاق على عقد واحد فالقول
لمدعي الصحة عنده وعندهما للمنكر وان انكر الصحة وليس في البيان السابق
ما يخرج به مثل هذه الكلية واعلم ان الحكم انما يثبت بدليل شرعي اذا كان مشتملا
على شرائط مذكورة في موضعها باذن الله تعالى ولا يكون منسوخا ولا معارضا
براجح او مساو ولا مخالفا للاجماع فالقضية التي تجعل كبرى او ملازمة انما
تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه
القيود يتضمنه العلم بالقضية الكلية التي هي معظم مقدمتي الدليل على مسائل الفقه
فالمباحث المذكورة ايضا من مسائل اصول الفقه ثم اعلم ان التوصل المذكور
يختص بالمجتهد لان المقلد لا يتوصل الى الفقه بقواعد الاصول انما توصله اليه
بالاستفتاء والتقليد وهما ليسا من ادلة الاحكام الفقهية ولهذا لم يذكر مباحثهما
في كتابنا هذا وان اوردها في كتب الاصول فقد صرح بانه من جهة كونه في مقابلة

الاجتهاد لا من جهة تفهيم التوصل للمقلد بجزئه عن الفقه الى مسائله وتوسيع دائرة
الاصول حتى يشمل كبرى دليل المقلد ايضا هذا الذى ذكرنا انما هو بالنظر الى
الدليل اما بالنظر الى المدلول فالقضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف
انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة بخصوصية
فى الحكم لكون هذا الشئ علة لذلك وان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس اما المباحث
المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة او نحو ذلك فمما يندرج
فى كلية تلك القضية لان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات
لا يمكن اثباتها بالقياس وكذا المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة
الاهلية والعوارض التى تعرض على الاهلية لكونها سماوية ومكتسبة مندرجة
تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم
عليه بوجود العوارض وعدمها فتركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه
بطريق الاقترانى هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه
وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شانه وليس فيه من العوارض ما يمنع ثبوت
هذا الحكم وقد دل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى واما
الكبرى فقولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس
الموصوف بالصفات المذكورة فهو ثابت وهذه القضية الكلية من مسائل
اصول الفقه وبطريق الاستثناء هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه
الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد

القياس

القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية
الكلية المذكورة التى هى معظم مقدمتى الدليل على مسائل الفقه وهذا معنى التوصل القريب
المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته
دليل كذا فهو ثابت وكلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه
يبحث فى هذا العلم عن احوال الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من ان الادلة
مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التى ترجع الى ذلك متعلقة بعضها بالادلة
وبعضها بالاحكام من ثبوتها بها وجميع محمولات مسائله هو الاثبات والثبوت
وماله نفع ودخل فى ذلك فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق
بها تفريع على ما تقدم اى اذا كان علم الفقه معرفة الاحكام عن الادلة وعلم
الاصول العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى تلك المعرفة يجب ان يبحث فى علم الا
صول عن احوال تلك الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض
الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والمراد منه الادلة المختلفة فيها او
ما لاستحسان وادلة المقلد والمستفتى وماله مدخل فى كون الادلة الاربعة مثبتة
للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان الاعراض الذاتية للادلة ثلثة
اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كونها مثبتة للاحكام وهذا القسم يقع
محمولات فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم والثانى ما ليس مبحوثا عنه لكن له مدخل
فى عروض ما يبحث عنه لكونها عامة او مشتركة او جزء واحد واشباه ذلك وهذا
القسم يقع اوصافا وقيودا الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الواحد يوجب

فيرد نقضا على النتيجة فى صورة النفى لا الاثبات منه

غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا للمسائل القضايا كقولنا العام يوجب
الحكم القطعي وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة والثالث
ما ليس كذلك لا تبحث عنه في هذا العلم ويلحق به اي بالبحث المذكور البحث عن
احوال الاحكام التوقيف المعهود وما يتعلق بها وهو الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه
والافعال ويلحق به مع ان الاحكام ايضا داخل في موضع هذا العلم في المختار
على ما نبهت عليه فيما تقدم تنبيها على ان حق مباحثها لقلتها واصالة الادلة
ان يذكر بعد مباحث الادلة التي هي معظم مسائل هذا العلم والاعراض الذاتية
للحكم ايضا ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة
المذكورة وهذا القسم يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني
ما ليس مبحوثا عنه ولكن له مدخل في عروض ما يبحث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ
او بفعل الصبي ونحوه وهذا القسم يقع اوصافا وقيودا لموضوع القضايا
وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر
الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو ذكوة الصبي عبادة والثالث
ما لا يكون كذلك فلا يبحث عنه في هذا العلم واعلم ان معنى ثبوت الحكم
بالدليل قطعيا كان او ظنيا ثبوت العلم بالاول او الظن لا ثبوت نفس
الاول بالظن وذلك المعنى لا يتفاوت بعدم الحكم وحدوثه وهذا ظاهر عند
من له ادنى تمييز فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا الكتاب اي حاصل
على قسمين وما تقدم من المباحث خارج عنهما مع دخوله في الكتاب لعدم

من المقاصد

7

من المقاصد
في الادلة الشرعية وهو على
اربعة اركان الركن الاول في الكتاب هو المتواتر ولم يقل وهو القرآن لان
المتبادر منه هو مجموع المنقول والمعرف انما هو الكتاب الذي احد الادلة وهو
اسم للمشترك بين الكل وكل بعض منه وهو دليل حكم المنقول الينا احترز به عن منسوخ
التلاوة سواء نسخ حكمه ايضا اولا بين دفتي المصاحف اراد بالمصحف
ما هو المعهود واحترز به عن ساير الكتب والاحاديث الالهية كانت او نبوية
تواترا احترز به عن القراءات الشاذة والمشهورة وقد رد ابن الحاجب
تعريف القرآن بما ذكر بلزوم الدور غافلا عن ان التعريف في المصاحف للعهد
دون الجنس عرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة منه واعترض عليه بان المحذور
المذكور مشترك اللزوم لتوقف معرفة السورة على معرفة القرآن واجيب بمنع
التوقف لان السورة عبارة عن البعض المترجم اوله واخره توقيفا من
الكلام المنزل ولا اختصاص لها بالقرآن وتورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب
ويشاركه فيها السنة فالاضافة اليه ليست للتخصيص بل للتشريف في بابين
الاول في افادته المعنى وهذا لان افادة الحكم الشرعي موقوفة عليها
والثاني في افادته الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة المعاونين بالامر والنهي
لما كان دليل الحكم من القرآن والحديث
نظما دالا دون لفظا دالا لانه دايرة دلالة الاول اوضح لاشتمالها على
الدلالة بخصوصية في الكلام لا به ولا باجزائه دون دايرة دلالة الثاني

والحكم الشرعي قد ينوط بها وورثه ابواه فلامه الثلث فان فهم بيان
الغرض على الام قد دل على ان قريبها عصبة وذلك بهيئة الكلام ونظمه
لتحقيق هذا باذن الملك العلام ومشايخنا انما قالوا القرآن هو النظم و
المعنى دون اللفظ والمعنى لان في النظم خصوصية زائدة على اللفظ معتبرة
في القرآنية وقد افصح عن هذا الامام الراغب حيث قال بالنظم المخصوص صار القرآن
قرآنا كما ان بالنظم المخصوص صار الشعر شعرا والخطبة خطبة فالنظم صورته و
اللفظ والمعنى عنصره وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره
كالخاتم والقرط والخلخال اختلف احكامها واسماؤها باختلاف صورها
لا بعنصرها الذي هو الذهب والفضة وما روي عن ابي حنيفة انه رخص
في ترك النظم رخصة ترفيه في حق جواز الصلوة فليس مبناه على عدم اعتبار
النظم في القرآن والا لما خص الرخصة المذكورة بجواز الصلوة على انه قد صح
رجوعه عن القول المذكور باعتبار الوضع للمعنى سواء كان شخصيا كوضع جوهر
اللفظ او نوعيا كوضع صيغته وهذا هو التقسيم الاول ثم باعتبار الاستعمال
في الموضوع له وغيره سواء كان المستعمل نفس اللفظ او صيغته وهذا هو
التقسيم الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى حقيقيا كان او مجازيا وخفائه و
مراتبهما وانما جعله ثالثا لان منشأ الظهور والخفاء قد يكون كثرة
الاستعمال وقلته ثم باعتبار الدلالة سواء كان الدال نفس الكلمة او
صيغتها او هيئة الكلام وانما اخر هذا التقسيم لان علمنا بذلك الاعتبار

بعد ظهور

بعد ظهور المعنى وخفائه عندنا التقسيم الاول الوضع سواء كان لنفس اللفظ
او صيغته ان تعدد فمشترك كالعين وضع للباصرة وللشمس والذهب والا
فمختص الا انه لم يجعل مبحثا لعدم تعلق الغرض به واياما كان ان وضع للواحد
سواء كان باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس وللمحصور كالعدد
والتثنية فخاص وان وضع لغير المحصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له
هذا على وفق اختيار المحققين فالعام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق
لجميع ما يصلح له بوضع واحد فالمعتبر في حده ان يكون موضوعا لكثير المذكور
بوضع واحد لا ان يكون وضعه واحدا والا لما اجتمع العموم مع الاشتراك
فالمشترك من حيث انه مشترك خرج من الحد بقوله لكثير غير محصور لا بقوله
بوضع واحد كما توهم وبه يخرج ايضا مثل زيد ورجل وبقيد عدم الحصر اسماء
العدد وبقيد الاستغراق الجمع المنكر ونحوه والا فجمع منكر ونحوه كالجماعة في
قولنا رايت جماعة من الرجال وهذا على راي من يشترط الاستغراق في المنكر
ونحوه وانما لم يذكر المأول لانه في اصطلاحهم يشتمل احد قسمي الخفي والمشكل
والمشترك والمجمل على ما افصح عنه صاحب الميزان فلا يصلح قسيما للمشترك
وايضا لا وجه لان يذكر بعضه ههنا ويجعل قسما على حدة ويترك الباقي با
لكلية بل حقه ان يجعل بتمامه قسما مستقلا ويذكر مع قسيمه وهو المفسر في
التقسيم الثالث وايضا ههنا تقسيم آخر اراد ان يذكره اذ لا بد من قوله
معرفة اقسامه ايضا الاسم الظاهر اراد به ما يقابل المبهم المنتظم للمضمر واسم الاشارة

ان كان عين ما وضع له المشتق منه يعنى مادته مع وزن المشتق بنيه
بتقديم الاول وجعل الثانى ضميمه على الاصالة فى مدلول الاول وبذلك يغاير
الصفة اسم الالة ونحوه فصفة والا فان اشير الى تعينه اى تعين معناه بجوهر
اللفظ علم بقل ان يتشخص معناه لان ذكره لا يكفى فى العلمية بل لابد معه من الاشارة
اليه ومن كونها بجوهر اللفظ فعلم شخصى ان كان المشار اليه شخصا كزيد واما
وجنسى ان كان جنسا كاسامة والا فاسم جنس فيما اى العلم واسم الجنس
اما مشتقان كحاتم ومعتل اولا كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم الجنس
ان اريد به المسمى وهو الماهية المقيدة بالوحدة الشائعة بلا قيد زايد
على المسمى فمطلق فهو من اقسام الخاص لانه وضع للواحد النوعى
او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة
لما كان الخارج من التقسيم احد نوعى النكرة وهو ما استعمل فى الفرد دون نفس
المسمى وكذا الحال فى المعرفة اورد تعريفهما الشامل للنوعين وهو ما وضع ليستعمل
فى شئ لا بعينه والمعرفة ما وضع ليستعمل فى شئ بعينه فالمعتبر فى التعيين و
عدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع
ولا بما عند السامع دون المتكلم لانه اذا قال جاءنى رجل يمكن ان يكون
الرجل معينا عند السامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ فصل
الخاص من حيث هو خاص اى مع قطع النظر عن العوارض المانعة اياه او
المعينة له كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة والقرينة المانعة عن

حكم الخاص

الصارفة عن ارادة الحقيقة والقرينة المانعة عن ارادة المجاز يوجب العلم بمدلوله
لم يقل يوجب الحكم لان الموجب هو نفس الكلام لا جزؤه قطعا اراد القطع بالمعنى العام المعتبر
فيه انقطاع الاحتمال الناشى عن الدليل لا القطع بالمعنى الخاص المعتبر فيه انقطاع الاحتمال
مطلقا ففى قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء المشترك بين الطهر والحيض على الطهر كما قاله
الشافعى بل يحمل على الحيض كما قاله ابو حنيفة والا يكون الواجب فى العدة طهرين
وبعضا ان احتسب الطهر الذى طلق فيه فيبطل موجب الخاص هو الثلثة بنقصان مدلوله
ولما استشعروا ان يمنع الملازمة المذكورة بناء ان الطهر اسم جنس يطلق على الكثير والقليل
تداركوا بيانها بقوله وبعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك يعنى ان المراد من الطهر
هنا مجموع ما بين الدمين لا ما ذكر والا لزم تمام العدة بانقضاء جزء ساعة من الثالث اللازم
بط بالاجماع او ثلثة وبعضا ان لم يحتسب فيبطل موجب الخاص المذكور بالزيادة على
مدلوله وتلك الزيادة عند حمله على الحيض مفروض جواب عن المعارضة من طرف المخالف
تقريرها انه لو حمل القرء على الحيض يلزم احد الامرين المذكورين ايضا لما ذكر بعينه وحاصل
الجواب ان اللازم ثمة ليس بمحذور لان لزوم الزيادة ثمة بطريق الضرورة لا بطريق
الارادة من اللفظ حتى يلزم بطلان موجبه بخلاف ما اذا كان اللازم ثلثة اطهار
والبعض فلا ضرورة لان الطهر يقبل التجزئة بخلاف الحيض فتعين فيه الارادة من
اللفظ وقوله تعالى فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فرع على منشور
الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء على ثبته به المص بقوله الفاء لفظ خاص للتعقيب
فموجبه هنا تعقيب الطلاق الافتداء فيقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهبنا والاثم

اى وان لم يقع الطلاق كما هو مذهب الشافعى حيث لم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا
يبطل موجب الخاص واما ان الخلع طلاق ليس من فروع العمل بالخاص بل من فروع ان
الزيادة على النص نسخ فالمصنف اصحابنا عدم التوقف له منها وقوله ان تبتغوا باموالكم
بالباء لفظ خاص يوجب الالصاق يعنى انه حقيقة فيه مجاز فى غيره ترجيحا للمجاز على
الاشتراك فلا ينفك الابتغاء وهو الطلب بالعقد اى بالنكاح او بالبيع لا بالاجارة
والمتعة لقوله غير مسافحين الصحيح لا بد من هذا القيد اذ لا يجب المهر ولا الثمن
بنفس العقد الفاسد بالاجماع عن المال اصلا فيجب المهر بنفس العقد خلافا للشافعى
خلافه فى المفوضة التى نكحت بلا مهر لها فانه لا يجب المهر لها عنده او مات احدهما وعندنا
يجب مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم خاص
فرض المهر اى تقدير بالشرع والتقدير لمنع الزيادة او لمنع النقصان والاول منتف
لان الاعلى غير مقدر فى المهر بالاجماع فيكون الادنى مقدرا وقد بينه النبى عم بقوله
لا مهر اقل من عشرة دراهم خلافا له قال الشافعى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وفيه ان
مبنى الاحتجاج على ان الفرض بمعنى التقدير والمخالف فيه وراء المنع ويساعده تصريح الائمة
بانه حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا وقد اورد فخر الاسلام ههنا مسائل من
باب الزيادة على النص المصنف رد بعضها الى موضعه وترك المثلثين مخافة التطويل
فصل حكم العام التوقف عند البعض وهم عامة الاشاعرة حتى يقوم الدليل
الدليل للعموم او الخصوص لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع من غير اولوية للبعض
فان جمع القلة يصح ان يراد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد به

كل عدد

كل عدد فوق العشرة ولما اشتهر ان يقال انه للاستغراق فالكل اولوية تدارك دفعه
بقوله وانه يؤكد اى يحتاج الى التاكيد واراد به تقرير المعنى المراد لا ما يقابل التاسيس
لانه لا يناسب المقام كيف وفيه دلالة على خلاف المراد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتاج
اليه كما ان يقال فى ترجيح العدد المشترك وهو البعض لا بعينه لتعينه على التقادير كلها وايضا
الثابت صحة التاكيد بما ذكروا اما الحاجة اليه فغير مسلمة ولانه يذكر الجمع ويراد به ما يعم
الجمع ويراد به الواحد ثم يتعرض لتعيين انه بطريق الاشتراك لعدم الحاجة اليه فى تمام التقريب
ولانه ح يكون بين وجهى الاحتجاج تدافع ظ كما فى قوله تعالى الذين قال لهم الناس
قد جمعوا لكم المراد من الناس الاول نعيم ابن مسعود او اعرابى للمخالفان يقول
انه من قبيل ما صدر عن البعض الى الكل كما فى فعقروا الناقة وعند البعض بثبوت
الادنى وهو الواحد فى اسم الجنس وامثاله ثم يقل فى غير الجمع لشموله التثنية والثلثة
فى الجمع لانه المتيقن فيتوقف فيما وراءه كما انه اذا قال لفلان على دراهم يجب الثلثة
بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول ذلك لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص و
للمخالف ان يمنع التيقن لما مر من صحة اطلاق الجمع على الواحد وعند مشايخ سمرقند
من اصحابنا وان قوى ثبوت الحكم فى الكل ظنا ثم يقل يوجب الحكم فى الكل لانه يحتمل
الثبوت قطعا وهو مذهب مشايخ العراق وعامة المتاخرين الا اذا استحال عادة
فيتوقف عندهم خلافا له فمن جاء فى العموم حكمه التوقف عند مشايخ سمرقند الى ان
يتبين المراد ببيان ظ بمنزلة المجمل وعند الشافعى العمل بقدر الامكان
لان العموم معنى مقصود فلا بد من وضع له لان المعانى المقصودة فى التخاطب

عند وضع الالفاظ لها وللمخالف ان يمنع الاطراد فان كثيرا من المعاني اكتفي فيها بالمجاز
والاشتراك المعنوي على ان اللغة انما يثبت توقيفا ونقلا لا عقلا وقد شاع الاحتجاج
بالعمومات من غير نكير فكان اجماعا سكوتيا منها ان عليا رض قال في الجمع بين الاختين
وطئا بملك اليمين احلتهما اي الاختين المجموعتين في الوطئ آية وهي قوله تعالى او ما ملكت
ايمانكم فانه يدل على حل وطئ كل امة مملوكة مجتمعة كانت مع اختها في الوطئ او لا وحرمتهما
آية وهي قوله وان تجمعوا بين الاختين فانه عطف على المحرمات نكاحا فيثبت به
حرمة الجمع بينهما وطئا بملك اليمين بطريق الدلالة واما بيان قيام التعارض بين النقيضين
ورجحان المحرم فخارج عن مبحثنا ومنها ان ابن مسعود رض جعل قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن قاضيا اي ناسخا لا محتملا للتخصيص
لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل
وذلك ان يتربصن بانفسهن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء
كانت حاملا او لا وقوله تعالى واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء
توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله تعالى واولات الاحمال قاضيا لقوله تعالى يتربصن الخ
في مقدار ما يتناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وهي حاملة وكذلك ان النصوص
الاربعة المذكورين في الاحتجاجين المذكورين عام كله لكن عندنا ان في مقوا بي حنيفة
العام ودليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه مطلقا يعني سواء كان من الكتاب ومن الحديث المشهور
بخبر الواحد والقياس لشيوع احتمال التخصيص في كل عام وعندنا هو قطعي مساو للخاص
اراد القطعي بالمعنى العام وقد مر بيانه فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص مرة

بقطعي لان اللفظ عند اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ
عند اطلاقه الا ان يوجد الدليل على خلافه عقليا كان او نقليا والعموم ما وضع له
اللفظ فكان لازما قطعيا ما لم يوجد دليل الخصوص اذ لو جاز ارادة البعض
بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة اي لغة كانت والشرع لم يتكلم بالكلية
لعدم المساعدة له في التعليل لان اكثر خطاباته عامة والاحتمال الغير الناشئ
عن دليل وان كان غالبا لا يعتبر يعني صرف العام عن مدلوله جواب عن تمسك
المخالف القائل بان العام ظني في مدلوله لشيوع احتمال التخصيص تقريره ان احتمال
التخصيص مطلقا لشيوعه لا ينافي كون العام قطعيا بالمعنى المراد ههنا واحتمال التخصيص
المورث للشبهة لشيوعه في العام بلا قرينة ثم فان المخصص اذا كان متصلا فهو لا يورث
الشبهة لانه في حكم الاستثناء على ما يأتي وان كان الكلام فان كان متراخيا فهو ناسخ
لا مخصص هو رث الشبهة فبقي الكلام الموصول وقليل ما هو فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال
المجاز في الخاص فكما ان احتمال المجاز لا ينافي كون الخاص قطعيا في مدلوله كذلك احتمال
الخصوص لا ينافي كون العام قطعيا في مدلوله فيثبت المساواة بينهما في الحكم المذكور
ولا عبرة للتعدد في احتمال المجاز جواب دخل مقدر تقديره احتمال المجاز مشترك وفي
العام احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فالخاص ارجح وتقرير الجواب لما كان العام
موضوعا للكل كان ارادة البعض خاصة مجازا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها
فان الخاص الذي له معنى مجازي واحد يساويه الخاص الذي له معنيان مجازيان او اكثر
في الدلالة على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة للمجاز والتاكيد من باب الاحتمال اي لا يبقى

ولا يجعل تحكما لبقاء احتمال التأويل منه

بعد احتمال الخصوص اصلا لانا شئ عن دليل ولا عبرة جواب عن تمسك مخالفنا اخر وهو
القائل بالتوقف ولذلك لم يصدر باداة التفريع ونوبره ظ ولا وجه لجعله جوابا عن
تمسك المخالف الاول كما لا يخفى واذا ثبت هذا اى كون العام قطعيا كالخاص واذا
تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان الواقع احدهما منسوخ
او مخصص بالاخر لكن اشتباه الحال اقتضى ذلك كيلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت حكم
التعارض في قدر ما تناولاه واما القدر الذي تفرد العام بتناوله فحكمه ثابت بلا معارض
وان علم فان كان العام متاخرا نسخ الخاص ان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا
لا يخصه وان كان مفصولا المراد من الوصل والفصل ما يجب الزمان ينسخه في ذلك
القدر اى في القدر الذي تناولاه حتى لا يكون العام مما خص منه البعض فيبقى قطعيا
في الباقي هذا كله عندنا واما الشافعي فلما لم يقل بالمساواة بين العام والخاص في القطعية
لم يتيسر فرض التعارض بينهما على اصله فكان قوله بمعزل عن هذا المقام **فصل**
قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اى بكلام غير تام وهو
الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا الجهال والشرط والصفة والغاية بان يقال
بدل الاستثناء ان كانوا علماء او العلماء او الى ان يجهلوا ولولا الشرط فان الكلام الحكم
على جميع القوم يرجحن على انه لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض كذا في الباقي وزاد
بعضهم خامسا بدل البعض نحو اكرم الناس العرب منهم ويسمى في المكاسب بل ابدال فيه بالحقيقة منه
ولذلك لم يلتفت اليه المصنف او بمستقل اداة غير المتراخي ولم يذكر القيد اعتمادا على ما تقدم
ولذلك قال وهو التخصيص فان النسخ عندنا مقابل للتخصيص المصطلح والقصر بالمتراخي

نسخ وهو اما الكلام وغيره وهو اما العقل نحو فوق كل ذي علم عليم ضرورة ان
الله تعالى مخصوص منه واما خالق كل شئ فهو على عمومه لان الشئ بمعنى المشيء وتخصيص
الصبي والمجنون ليس من هذا القبيل لان يقين مناط التكليف بالشرع على ما ياتي
في باب المحكوم عليه واما الحس اراد نسبة التخصيص اليه توقفه عليه بقرينة وكون في مقابلة
العقل فلا مسامحة نحو واوتيت من كل شئ واما العرف نحو من يشتري فلة كذا يقع على المتعارف
وهو بالجز السار واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المعتاد فلا يحنث باكل راس
العصفور والجراد واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض
الاخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب لنقصان الملك فيه حيث لا يملك بيعه ويسمى
ملكا وعدم وقوع الفاكهة على العنب عند ابي حنيفة رحمه لعله النقصان ايضا لا الزيادة
كما توهم وقد افصح عنه تعليل بانه مما يتغذى به ويتداوى فاوجب قصورا في المعنى
التفكه للاستعمال في حاجة البقاء وفي غير المستقل اى من القاصر هو اى اللفظ العام
حقيقة في الباقي ان كان المخرج معلوما لا لان الواضع وضعه للباقي لانه في موضع
المنع بل لان تناوله انما هو من حيث انه كل لا بعض وانما قيدنا بالمعلوم لانه اذا كان
مجهولا لا يكون في الباقي حقيقة فهو اى العام المقصور حجة بلا شبهة فيه اى في الباقي
وفي المستقل اى من القاصر كلاما او غيره مجاز اى اللفظ العام مجاز في الباقي
بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اى من حيث انه مقصور على الباقي
حقيقة من حيث التناول اى من حيث انه يتناول الباقي على ما ياتي في فصل المجاز
ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا اى عامة العلماء بين كونه اى كون

التخصيص بالكلام ونحوه لكن يجب الفرق بان يقال المخصوص بالعقل قطعي لانه في
حكم الاستثنائية بهذا على ان المراد المخصوص المعلوم لكنه حذف اعتمادا على العقل
لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها البعض بالعقل دليل فيه شبهة كالخطاب
الوارد بوجوب غسل الرجل في الوضوء المخصوص منه مقطوع الرجل بالعقل واما تخصيص
الصبي والمجنون فقد عرفت انه بالشرع لا بالعقل اما الاستدلال بكفار جاحد الفرائض
الواردة فيها الخطابات المخصصة بالعقل على ان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فيه لان
مبناه على ان ذلك الاكفار ليس لانعقاد الاجماع القطعي فرضية تلك الفرائض وذلك غير
مسلم واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة لم يقل اصلا لان الكرخي يقول يجب التوقف
المخصوص ان كان المخصوص معلوما صرح بذلك الامام السرخسي في اصوله فيمكن الاحتجاج به
في الجملة ومجهولا كان المخصوص كالربوا فانه خص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم
الربوا او معلوما كالمستامن فانه خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد
من المشركين استجارك الاية لجهالة الباقي واما في الاول فظ كما في الاستثناء فان استثناء
المجهول يورث الجهالة في الباقي فلا يبقى صدر الكلام حجة والعام المذكور كذلك واما في الثاني
فلظهور التعليل لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل
فيبقى الباقي مجهولا او ما تقدم من وجوب الخصوص ح لا يجري لانه بعض غير معين وعند
البعض يبقى اي العام فيما وراء المخصوص كما ان كان معلوما لانه كالاستثناء في بيان
انه لم يدخل فلا يقبل التعليل كما ان الاستثناء لا يقبله لعدم استقلاله بنفسه والعام فيه
حجة في الباقي فكذا هنا ولا يبقى حجة ان كان مجهولا لما مر من انه ح يكون الباقي مجهولا

وعند البعض الاخر كما ذكرنا انفا وان كان معلوما ويسقط المخصص ان كان مجهولا لان
المجهول لا يصلح دليلا فلا يعارض الدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالته
المخصص اليه لانه اي الكلام المخصص كلام مستقل بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف القائم
بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا فجهالته توجب جهالة المستثنى منه وعندنا حجة لاحتجاج
السلف به من غير نكير الا انه يتمكن فيه شبهة لما علم ان الكل غير مراد وما دونه افراد متعددة
متساوية في كون اللفظ العام مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لاستحالة
الترجيح من غير مرجح فيصير توزيع على ما تقدم كالعام الذي لم يخص عند الش فيصح
تخصيصه مطلقا اي سواء كان من الكتاب او من الحديث خبر الواحد والقياس
والفقه فيما ذكر من ان العام بعد التخصيص يبقى حجة فيه شبهة هو ان المخصص شبه الناسخ
بصيغته الاستثناء بحكمه لما قلنا ان كان مجهولا يتردد بين سقوطه في نفسه للشبه الاول
وايجابه الجهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام المعمول به قبل التخصيص
بيقين فلا يسقط به لان الثابت لا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة تورث في العمل
وان كان معلوما يتردد بين صحة التعليل كما هو مبنيا لجهة استقلاله فان الاصل
في النصوص المستقلة التعليل وانما لم يقل للشبه الاول لان تمامه بان يقال والاصل
فيما يتردد بين الشبهين ان يوفى حظا من كل منهما ولا شبهة له بهما لان خط شبهه
بالناسخ عدم التعليل لا وجوده وهو موجب الجهالة فيما بقي تحت العام وعدمها كما هو
مذهب الجبائي لجهة عدم استقلاله كالاستثناء فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط
به يتمكن فيه شبهة فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام

وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في الصورتين في بطلانه والشك
لا يرفع الاصل اليقين بل وصفه ولا يستبعد ان يقال صحة التعليل اذا كان المخصوص
معلوما لا بتة عندكم وموجبها الجهالة فيما يبقى تحت العام على ما اعترفتم به فكيف
يكون العام المذكور حجة عندكم تداركه بقوله واحتمال التعليل وما يورثه من الجهالة
قبل التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه بان يكون المخصص
مما يدرك علته يخص فيزول الجهالة ويبقى العام في الباقي حجة وما لا اي لا يقتضي القياس
تخصيصه منه اي منتظم ما لا يدرك علته فلا ن يبطل العام باحتمال التعليل وبه اي بما
ذكر ان تعليل المخصص صحيح ظهر الفرق بين التخصيص والنسخ فان الناسخ لا يصح
تعليله فان العام الذي نسخ الحكم في بعض افراده لا يثبت النسخ في بعض اخر قياسا لان القياس
لا ينسخ النص لانه دونه فلا يعارضه لكن يخصصه لانه تبين انه لم يدخل فلا يلزم المعارضة
بقي ههنا قسم اخر لم يتعرض له المص وهو العام الذي خص منه البعض بغير الفعل والكلام
والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وتبدلها بتبدل الاوقات وخفاء الزيادة
والنقصان وقصور الحس عن احاطة تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر
المخصوص قطعا له وههنا مسائل من الفروع يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ
والتخصيص فما يناسب الاستثناء ما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الالف هذا مثال
للاستثناء او باع الحر والعبد بثمن واحد قيد الوحدة للاحتراز عن الخلافية المعروفة
وهذا نظير للاستثناء في منع دخول الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله ولا
يصح البيع لم يقل يبطل البيع لانه في الصورة الاولى فاسد لا باطل لان احدهما

كما قاله صاحب التنقيح

لهذا التحرير الذي ما في التلويح الاوهام منه

رد للتنقيح

يصح البيع

فلم يبطل الثمن بالتفصيل بان البيع ويلزم حصته منه

لم يدخل في الايجاب فصار البيع في الاخر بالحصة اي بحصته من الثمن المقابل بهما
ابتداء والبيع بالحصة ابتداء ليس بصحيح للجهالة واتفاقا ابتداء لان البيع
بالحصة بقاء صحيح كما في المسئلة التي هي نظير النسخ لان الجهالة الطارية لا تفسد
ولان ما ليس بمبيع وهو العبد المستثنى او الحر صار شرطا لقبول المبيع والشرط فاسد
لانه يخالف مقتضى العقد فيفسد بيعه بالشرط الفاسد وما يناسب النسخ ما اذا باع
عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم بقي العقد في الاخر بحصته من الثمن وهذا انما
يناسب النسخ من حيث ان البيع انفسخ في الذي مات بعدما انعقد فيه لدخوله تحت
الايجاب فقد تقرر وجه عدم فساد البيع في العبد الاخر وما يناسب التخصيص ما اذا باع
عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار
يدخل في الايجاب لا الحكم لان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد
فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء واذا علم كلاهما يصح شبه النسخ ولم يعتبر
هنا شبه الاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة وانما هذا انما يناسب
التخصيص الذي يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه من حيث ان العبد الذي فيه
الخيار لما كان داخلا في الايجاب دون الحكم كان رد بشرط الخيار باعتبار الاول
شبيها بالنسخ وباعتبار الثاني بيان انه لم فشابه الاستثناء ولرعاية الشبهين
قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا ومن المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان
يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالثمن كلا منهما بالف

ق
كل واحد منهما

صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك او كلاهما مجهولين او محل الخيار معلوما والثمن
مجهولا او بالعكس فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة
البيع في الصور كلها لان غاية ما لزم فيه البيع بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء
فلا يفسد ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع
في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو قبول غير المبيع في الاولى وله مع جهالة الثمن
والمبيع في الثانية وله مع جهالة الاول في الثالثة وله مع جهالة الثاني في الرابعة فرجح
الشبهين صح البيع في احديها دون البواقي اعني صح في احديها دون البواقي
اعني صح في الاول رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه
الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضي
للصحة وجهالة محل الخيار ترجح جانب الفساد فيلايم شبه

فصل في الفاظه

وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء واما عام بمعناه فقط ولا احتمال
للعكس هذا اي القائم اما ان يتناول الجمع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل
واحد على سبيل الشمول نحو من ياتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتيني اولا
فله درهم فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط
بواحد منهما فالجمع وما معناه يطلق على الثلثة اي يصح اطلاق الجمع المعرف واسماء
الجمع على عدد معين من الثلثة فصاعدا اي الى ما لا نهاية له على معنى ان مفهومه جميع
احاد ما اطلق عليه ثلثة كانت او اربعة او ما فوق ذلك لما عرفت ان الدلالة على
الاستغراق شرط فيه فاذا كان له ثلثة اعبد او عشرة اعبد فقال اعبدي احرار يعتق

الجميع

الجميع لان اقل الجمع ثلثة تعليل للتحديد بجانب القلة وعند البعض اثنان ولا خلاف
في ان مثل الرهط لا يطلق على ما دون الثلثة وذلك معلوم من اللغة لقوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد ما يعم الاثنين ولقوله تعالى فقد صغت قلوبكما والمراد قلبان
اذ ما جعل الله لرجل من قلبين ولنا اجماع اهل اللغة على اختلاف صيغ الواحد و
التثنية والجمع اراد الاختلاف في الاسم الظاهر ولذلك قال في غير ضمير المتكلم وترك
الاثنين للثلثة في الارث وكذا في الوصية بدلالة النص واشارته لا بعبارة
النص المذكور جواب عن تمسك المخالف اولا واما الجواب عنه بانه لا نزاع في الارث
والوصية فليس بصواب لطائفة من تسليم اطلاق صيغة الجمع على الاثنين فيهما واطلاق
القلوب على الاثنين مجاز على طريق اطلاق اسم الكل على البعض جواب عن تمسكه
ثانيا ولا متمسك لهم بقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة اذ ليس النزاع في جماع
وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بلا خلاف
ولا بنحو فعلنا لانه لا صيغة مشتركة بين التثنية والجمع حينئذ صيغ للمتكلم مع الغير
واحدا كان او اكثر والكلام في الصيغة المخصوصة بالجمع فلا مجال للاحتجاج بان
يقال فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على الاثنين فعلم ان اقل الجمع اثنان فيصح
تخصيص الجمع يعني بالمستقل تفريع على قوله ان اقل الجمع ثلثة وما في معناه كالرهط
والقوم الى الثلثة والمفرد اي الحقيقي عطف على الجمع كالرجل وما في معناه و
هو الجمع الذي يراد به الواحد كالنساء اي الواحد اي يصح تخصيص المفرد وما
في معناه الى الواحد والطائفة كالمفرد اي بمنزلته فيصح تخصيصها الى الواحد

دل عليه كلمة منها ابن عباس رضه على الواحد في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ومنها من الفاظ العموم عطف على ما تقدم من جهة المعنى الجمع الموصوف باللام
عند عدم العهد في الخارج وقرينة البعض عطف على العهد ولا بد من انتفائها ايضا
في صحة الاستدلال على ما ستقف عليه ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة
والتعيين وهي اما الى نفس المسمى وهو لام الجنس والى حصة منه وهو لام العهد ومثله علم
الشخص والاول اما ان يقصد به الماهية من حيث هي هي فيسمى لام الحقيقة ومثله علم
الجنس واما ان يقصد به الماهية من حيث الوجود في ضمن الافراد وح اما ان توجد قرينة
البعضية فيسمى لام العهد الذهني ومثله النكرة في الاثبات او لا توجد ففي المقام الخطابي
يحمل على العموم والاستغراق احترازا عن الترجيح بلا مرجح ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة
وفي المقام الاستدلالي يحمل على الاقل لانه المتيقن فالعهد الذهني والاستغراق بالحقيقة
من فروع تعريف الجنس فاللام عند التحقيق لتعريف العهد والجنس لا غير الا ان القوم اخذوا
بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا ومن ثلثة الاقسام ضاما احد
العهدين الى الاخر لم يكن على بصيرة لان الموصوف في الجمع ليس هو الماهية لان وضع الجمع
للافراد لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما سياتي ولا البعض لا الافراد
لعدم الاولوية فتعين الكل ولتمسكهم بقوله عم الائمة من قريش تمسك به ابو بكر رض
حين وقع الاختلاف بعد الرسول عم وقال الانصار منا امير ومنكم امير ولم ينكره احد
ولصحة الاستثناء يعني منه اي من افراده عدولا قال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع الموصوف
باللام مجاز عن الجمع الجنس ح يبطل الجمعية فلو حلف اي قال والله لا اتزوج النساء

يحنث

يحنث بالواحد الا اذا نوى العموم فح لا يحنث قط ويعم الواحد قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء لان معناه جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى الواحد ولو اوصى بشيء
لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد استدلال على
ان الجمع الموصوف مجاز عن الجنس فح لانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم
الامكان كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء اذ لا يمكن صرفها الى جميع فقراء الدنيا
او لعدم الفائدة كما في قوله لا اتزوج النساء لان اليمين منا للمنع وهو ان يكون
عن الممكن وتزوج جميع النساء غير ممكن يجب حمله على تعريف الجنس فيبقى الجمعية فيه من وجه
اي اذا كان الموصوف باللام مجاز عن الجنس لا يبطل معنى الجمعية بالكلية لان الجنس من حيث
انه كلي يدل على الكثرة تضمنا ولو لم يحمل اي ولو لم يحمل الموصوف باللام على ما ذكر يبطل
اللام اصلا فحمله عليه اولى وهذا معنى قول فخر الاسلام لانا اذا ابقيناه جمعا لغا في
العهد اصلا الى اخره وقد عرفت تمامه لتقدم ان ذلك عند عدم العهد وتعذر الاستغراق
حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علمائنا قالوا انه لسلب العموم
لا لعموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق والجمع الموصوف بالاضافة نحو عبيدي احرار عام
ايضا لصحة الاستثناء والجمع المنكر غير عام عند الاكثر خلافا للبعض لما ذكر كقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثناء والا لنصب ولذكر
حمل النحويون الا على غير ومنها المفرد المعرف باللام اذا لم يكن عهد كقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا ان القرينة على انه لتعريف الماهية
نحو الانسان حيوان ناطق وللعهد الذهني نحو اكلت الخبز وشربت الماء كذا ذكره المحققون

فيه رد لصاحب التنقيح

ومبناه على ان الاصل في اللام العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم الاخيران ومنها النكرة
في سياق النفي لقوله تعالى قل من لذى به موسى في رد ما انزل الله على بشر من شيء
فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لما استقام رده بالايجاب الجزئي لا ينافي
السلب الجزئي وكلمة التوحيد اكتفي بها في عبارة التوحيد من الاشارة الى وجه
الاستدلال بها وهو انه لو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود سواه لما كان اثبات
الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا وهذا استدلال بالاجماع والنكرة في سياق الشرط
الاخبارية لابد من هذا القيد في تمام التعليل الآتي وكون المثبت عام في طرف المقابل
اي النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا وانما قيد الشرط بالمثبت
لانه اذا كان منفيا كما في قوله ان لم اضرب رجلا فكذا لا يكون عاما في طرف المقابل
لانه يمين للحمل بمنزلة قوله والله لاضربن رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال
فيكون للايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في سياق الشرط ليس الا لعمومها
في سياق النفي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة اراد عمومها لافراد النكرة
لا عمومها لها ولغيرها عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل
عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها
اذى فانا نعلم قطعا بان الحكم عام لكل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان الاول
وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام فالمناسب اعتبار العموم
في جانب العلة ليلائم عموم الحكم ولان النسبة الى المشتق وما في معناه اولى الموصوف
به تدل على علية المأخذ فيعم الحكم لعموم علته فان قولنا لا اجالس الا عالما او الا رجلا

عالما

عالما عام لعموم العلة والخصوص اللغوي الحاصل بتقييد النكرة لا ينافي عمومها
الاصطلاحي والحق ان النكرة في سياق النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه
يكثر في النكرة الموصوفة بالوصف العام والنكرة في غير هذه المواضع خاص لانها
موضوعة للفرد فلا تعم الا بما يوجب العموم الا اذا اقتضى المقام العموم كما في
قوله تع علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واما النكرة المعدة بكل فالعموم
فيه ظاهر لان نفسها كالمعدة باي وخاصها مطلق في الانشاء يدل على نفس الحقيقة
من غير تعرض لامر زائد نحو ان تذبحوا بقرة فان قلت اليس الامر يتناول الواحد من جنس
قلت لا لان التعرض للوحدة من التاء لا من لفظ البقر فلا ينافي اطلاقه وواحد
مبهم عند السامع في الاخبار نحو رايت رجلا فيتعرض لقيد الوحدة ويفارق قرينة
واذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة باللام او بالاضافة
العهد وكذلك المعرفة اي اذا اعيدت المعرفة يكون الثانية عين الاولى وان اعيدت
نكرة كانت غيرها فالمعتبر في جميع الصور حال المعاد قال ابن عباس وابن مسعود
في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين وهو مرفوع الى النبي عم
فلا وجه لما قيل والاصح انه تاكيد فان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان
اقر به منكرا عند شاهدين لا بد من هذا القيد لانه لو اقر بالف عند شاهد و
الف عند اخر او بالف عندهما والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في
المحيط يجب الفان عند ابي حنيفة خلافا لهما وانما يعتبر قيد اتحاد المجلس لانه مبناه
على التخريج وليس المقام مقام التفصيل ما في المسئلة من القيل والقال ثم ان يعرّ

عند شاهدين بالف منكر ثم بالف مقيد بالصك والاخرى بالعكس ماذكر وموجب
الفاعل المادة ذكرنا ان يكون الواجب في الاولى الفا وفي الثانية الفين ولا
رواية في واحدة منهما ومنها اي ومن نكرة يتم بالصفة اراد الوصف المعنوي
لا النعت النحوي فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او على الترتيب
عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان
ضربهم على الترتيب والا فالخيار الى المولى ووجه الفرق ان الفعل في الاولى عام لانه
مسند الى عام هو ضمير اي وفي الثانية خاص لانه مسند الى خاص هو ضمير المخاطب والمرجع
ضمير اي ضمير المفعول ولا عبرة به لانه فضلة في جنب الفعل وان كان لا بد منه في
نوع منه بخلاف الفاعل فانه لا بد منه في كل فعل فلا اشكال فيه من جهة النحو وكذا ان
نقول لا حاجة الى الفرق من جهة النحو لان مدار الايمان على الوضوح والفرق من جهته
واضح لان الوصف في العرف هو القرب الى الضاربية والمضروبية وقيل في الفرق ان
ايا لواحد منكر نفي الاولى وان لم يعتق يلزم بطلان الكلام وان عتق واحد
دون اخر يلزم الترجيح بلا مرجح فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة
ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير وفي الثانية تعين الواحد باعتبار
المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الرجحان ويثبت لواحد من
غير عموم ولا معنى لتخيير الفاعل في الاول لعدم العدد في المفعول وفيه نظر ومنها من في
العقلاء وقد يستعار لغيرهم كما في قوله تعالى ومنهم من يمشي على بطنه استفهامية كانت
نحو من في الدار او شرطية نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال

ر د لصاحب
التنقيح

من شاء

١٨

من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا اعتقوا وفي من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه عدم العموم عند ابي حنيفة حيث قال له ان يعتقهم الا واحدا وقالا
له ان يعتق الكل عملا بكلمة العموم وحملا على البيان لشيوع استعمال من الداخلة
على ذي ابعاض في التبعيض كما في كل من هذا الخبز ولما اتجه النقض بمسئلة السابقة
تدارك رفعه بالاشارة الى الفرق بينهما بقوله فيحمل عليه ما لم توجد قرينة يؤكد
العموم وترجح البيان كما في المسئلة السابقة فان اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ
العموم قرينة لارادته واما الفرق بان التبعيض اجح لتيقنه فيحمل عليه اذا وجد
افرادا بالمتيقن وقد وجد في الاول لان عتق كل واحد معلق بمشيئته مع قطع النظر
عن الاخر فكل واحد بهذا الاعتبار بعض دون الكل لان المخاطب فاذا شاء الكل
فمشيئة الكل مجتمعة فيه فليس بشيء اما اولا فلان المتيقن هو البعضية الشاملة لما في
ضمن الكلية وما هو مدلول من البعضية المجردة المنافية للكلية على ما حققناه في بعض
تعليقاتنا واما ثانيا فلان المراد قد يكون الكل المجموعي فلا يحتمل التبعيض فاين التيقن
واما الثالث فلعدم تمشية التعليق الذي ذكر بقوله لان المخاطب فيما اذا شاء الكل
على التوزيع والترتيب واما رابعا فلانه تمسك بالانفراد في التعلق الاول وبالاجتماع
في الوقوع في الكل فاتجه المطالبة بالوجه الفارق وهو غير ظاهر واذا كانت موصولة او
موصوفة فقد تخص كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد
بعض مخصوص من المنافقين ومنها ما ولا اختصاص له بالعقلاء عند الجمهور وله اختصاص
بغير العقلاء عند البعض لانه قد يستعار لمن فانه قال ما بطنك غلاما فانت حرة فولدت

هذا الفرق مذكور في التنقيح

غلاما وجارية لم يعتق هذا اذا انكسر التعليق على وجود الغلام في بطنها واما اذا
اعترف به فيعتق واذا تعذر البيان من جهته كما اذا مات قبل الولادة لا نعتق عملا
بالعموم وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها عنده وعندهما ثلث
وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه اي لا يحتملان ان يقعا
خاصين بخلاف ساير ادوات العموم على ما سبق فان اضيف كل الى النكرة فلعموم افرادها
وان اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها الا اذا وجد قرينة صارفة عنه كما في حديث ذي
اليدين وقول الشاعر كله لم اصنع فان كلمة كل فيها العموم الافراد قالوا عمومه يعني اذا
اضيف الى النكرة على سبيل الانفراد فان قال كل من دخل هذا الحصن فله كذا فدخل
عشرة معا يستحق النفل كل واحد في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل منها اي من العشرة
اول بالنسبة الى المتخلف المقدر دخوله بعد الفتح بخلاف من دخل فانه لا استحقاق لا
في الكل ولا في واحد منها واما الفرق فان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا
اضيف اليه الكل اقتضى عموما آخر لئلا يلغوا فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول
فيتجه عليه منع لزوم اللغو لان في الكل فايدة سد باب التخصيص على ما مر انه محكم في العموم
دون من وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله
كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول بدلالة النص
لان هذا التنفيل للتشجيع والحث على الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا
فالواحد اولى بالاستحقاق لان الجلادة في ذلك اقوى وانما لم نقل فيصير مستعارا للكل
اذ فيه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان في حال التكلم لابد من ارادتهما مسئلة

رد للسبع

الاستيعاب لدلالة النص بكلام ان دل على ذلك من سائل السير الكبير منه رح

ومن قال لا بد ان يراد احد من معنيين واراده كل منهما ينافي ارادة الآخر فيلزم الجمع بينهما لم يصب كما لا يخفى منه

وليس فيه ابطال المنطوق بل تعميم للحكم بغير المنطوق والفرق ظاهر منه

حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عم في الكعبة
فيكون اي الفعل المحكي في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك والا فالحكم
في البعض يثبت بفعله عم وفي الباقي بالدلالة والقياس قال في شرح الوجيز في
فقه ان فعل الصلوة في جوف الكعبة صحيحة فريضة كانت او نافلة خلافا لمالك
واحمد في الفريضة ونحو قضى بالشفعة للجار ليس من هذا القبيل لانه نقل الحديث بالمعنى
جواب سؤال مقدر تقريره اذا لم تعم حكاية الفعل لا يصح الاستدلال بجار في العموم
قضى بالشفعة للجار على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا وتقرير الجواب ظاهر الا انه
نخ عن تعسف لان ابن عباس قضى صريحة في الحكاية والجار عام يعني انه رواه على العموم
والظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا يروي العموم الا بعد علمه بتحققه
فهو من تتمة الجواب المذكور ولا يصلح ان يكون جوابا اخر ولذلك لم يقل ولان الجار
عام اذ لا يعتبر العموم في الحكاية من لا يقول بعموم الفعل المحكي مسئلة اللفظ
الوارد بعد سؤال او حادثة المتعلق به او بهما اما ان لا يكون مستقلا اي لا يكون
مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى ان كان
لي عليك كذا فيقول نعم او يكون مستقلا ويخرج مخرج الجواب قطعا نحو سهى فسجد وزنا
ماعز فرجم او ظاهرا مع احتمال الابتداء نحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا
من غير زيادة او بالعكس اي يكون الظاهر الابتداء مع احتمال الجواب نحو ان تغديت
اليوم مع زيادة على قدر الجواب ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب اتفاقا وفي الرابع
يحمل على الابتداء عندنا خلافا للشافعي للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق

في التنقيح وهو عام لانه نقل

في السعي والماضي

وتفصيله في التوضيح

على تسليم كونه من قبيل ما ذكر

بلغ

ه بانه الاقتصار لما فيه من التخفيف وعند بعض الشافعية قال في الوجيز خصوص
السبب لا يخصص العام وفي شرحه خلافا للمزني وابي ثور يحمل على الجواب ومذا ما قيل
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان التمسك باللفظ وهو عام وخصوص
السبب لا ينافيه ولا يقتضي الاقتصار عليه لان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات
الواردة في سؤال مخصوص وحوادث خاصة كقوله عم خلق الماء طهورا الحديث
ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة وآية الظهار واللعان نزلتا في امرأتين

فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد يجري على اطلاقه تقييده
فاذا ورد لبيان الحكم فان اختلف الحكم لا يحمل المطلق على المقيد الا اذا كان اي
المقيد موجبا للتقييد اي تقييد المطلق بالجانب الآخر لان القيد ان كان موجبا لنفيه
ان كان منفيه بالذات كما في اعتق رقبة كافرة ولا يعتق رقبة كافرة
او بالواسطة كما في اعتق رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي ملك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها عنه ومذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
وان اتحد مثبتا فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا
خلافا للشافعي وانما قال مثبتا لانه اذا كان منفيا ينقلب المطلق عاما فيخرج عن
المبحث بعضهم اي بعض الشافعية شرطوا اقتضاء القياس اياه اي قالوا ان
اقتضى القياس الحمل يحمل وان فلا لهم ان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط
فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات فانها جنس واحد وتفصيله
ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط وهو يوجب نفي الحكم عما عداه عند الشافعية

قف

ودلك

وذلك الحكم كما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت الحكم في المنصوص
وفي نظيره بطريق القياس واذا اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان الا
طلاق والتقييد في السبب كما في ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر
وعبد من المسلمين فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ذكرت في احد
النصين مطلقة وفي الآخر مقيدة لا يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي
في الاسباب فيجوز ان يكون كل منهما سببا ويحمل عنده لان المطلق ساكت
عن ذكر القيد لانه غير متعرض للصفات والمقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت
عدم قلنا لا يصار الى الترجيح الا عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد السبب
والحكم وليس في مذا الجواب قول بالموجب كما توهم وان كان اي الاطلاق والتقييد
في الحكم كما في حديث الاعرابي صم شهرين وفي رواية اخرى صم شهرين متتابعين
يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما واما قراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود
ثلثة ايام متتابعات فلا يصلح مثالا للحمل بالاتفاق لان الشافعي لا يقول بالعمل بالقراءة
الغير المتواترة ولو كانت مشهورة ولنا قوله تع لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم فان فيه دلالة على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد ما دام عنه
مندوحة لان فيه تغليظا ومساءة وقد نهي بالنص المذكور عما يوجبه وقال ابن
عباس رضه ابهموا ما ابهم الله اي اتركوه على ابهامه المطلق مبهم بالنسبة الى المقيد
فلا يحمل عليه وعامة الصحابة رضهم لم يعتبروا قيد الدخول الوارد في الربائب في
امهات النساء قال عمر رضه المراة مبهمة في كتاب الله اي تحريمها عن قيد الدخول

بلغ

الثابت في الربا يثبت بعمومها اى اتركوا ما على حالها وعليه انعقد الاجماع وفي التوضيح
المذكور في قوله فالعمومها دلالة على ان العبرة لعموم الاطلاق المطلق فالحكم
عام وان كان لسبب خاص ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل
واحد في مورده الا اذا تعذر وهو عند اتحاد الحادثة والحكم وكون الاطلاق
والتقييد فيه لما فرغ من نفي مذهب من قال به بشرط اقتضاء القياس بقوله
والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل
فتحرير رقبة مؤمنة مثلا يدل على اجزاء المؤمنة ولا دلالة فيه على الكافرة اصلا
والاصل عدم اجزاء التحرير عن الكفارة وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي
اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا كما زعم الخصم فكيف يتعدى
ولا بد في القياس من كون المتعدي حكما شرعيا ولما استشعر ان يقول الخصم نحن نعدي
القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا
نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس تداركه بقوله والقيد كقيد
الايمان في المثال المذكور انما يدل على الاثبات اى اثبات الحكم وهو الاجزاء
في مثالنا في المقيد وهو تحرير رقبة متصفة بالايمان فيه ولا دلالة فيه على النفي
اى على نفي الحكم في غيره فتعديته عين تعدية العدم وان كانت غيرها اى ان سلم
ان تعديته مغاير تعدية العدم مفهوما في قصدا اى تعدية العدم مقصودة من
تعدية القيد وليس بحكم شرعي فلا يصح القياس وايضا اراد بيان فساد آخر
فيما ذكر فيه ابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء غير المقيد كالرقبة الكافرة في كفارة اليمين

حمل عليها المطلق وهو قوله تعالى فيهما او تحرير رقبة فان المطلق حكمه ان يجري على
اطلاقه فيدل على وجوبه سواء كان في ضمن المقيد المذكور او غيره واعتبار وصف
السلامة لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في جنسه لكونه فائتا جنس
المنفعة فليس فيه تقييد المطلق جواب عما ذكر في المحصول وهو قيد ثم المطلق في
هذه المسئلة ونوّر الجواب ان المطلق ينصرف الى الكمال فيما يطلق عليه كالماء
فانه ينصرف عن ماء الورد الى المعهود وقيد الاسامة زيادة على قوله عم في
خمس من الابل زكوة وانما ثبت بقوله عم ليس في العوامل والحوامل والعلوفة
صدقة لا بقوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة حتى يلزم حمل المطلق على المقيد
مع كون الاطلاق والتقييد في السبب فيكون مخالفا لما تقدم وقيد العدالة زيادة
على قوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم انما ثبت بقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبإ الاية لا بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم حتى يلزم حمل المطلق
على المقيد مع الاختلاف في الحادثة فيكون مخالفا لما تقدم وايضا لا قياس
مع وجود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم
المعدى لا ثبوتا ولا نفيا والعام لا يخص بالقياس ابتداء حتى يقاس عليه اى على
تخصيص القياس تقييد المطلق ابتداء على ان التقييد اى تقييد المطلق نسخ لحكم الا
طلاق والتخصيص اى تخصيص العام بيان لعدم دخول المخصوص تحت حكم العام
فاين هذا من ذاك جواب عما ذكر في المحصول وهو ان العام يخص بالقياس
باتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالمقيد بالقياس عندكم ايضا لان ولا

العام على الافراد لكونها قصدية فوق دلالة المطلق عليها لكونها
ضمنية وتوجيه الجواب ان العام لا يخص عندنا بالقياس مطلقا بل انما
يخص اذا خص اولا بدليل قطعي والخلاف في مسئلتنا منه في تقييد المطلق
ابتداء بالقياس وقد قام الفرق بين الكفارتين يعني فيما نحن فيه من تقييد
كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل مانع اخر فان القتل من اعظم الكبائر
فيجوز ان يشترط فيه الايمان ولا يشترط فيما دونه بناء على تغليظ الكفارة
يكون تغليظ الجناية **فصل** حكم المشترك التامل الطلق التامل
ليشمل في الخارج من الادلة والامارات حتى يترجح احد معنييه ومعانيه
ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير تامل
فيما يحصل به ترجح احدهما على الاخر تداركه بايراد مسئلة امتناع استعمال
المشترك في معنييه فقال ولا يحمل اي استعمال واحد على اكثر من معنى واحد لانه
لانه لم يوضع للمجموع لانه يلزم حينئذ ان لا يكون حقيقة في احدهما منفردا عن
الاخر لانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد منهما منفردا عن الاخر ايضا
بل لانه في يكون استعماله فيه على انه معنى واحد من معانيه فلا يوجد الحمل على اكثر
من معنى واحد والمفروض خلافه وفيه نظر لان المراد من حمله على اكثر من معنى
واحد هو ان يحمل على كل واحد من المعنيين على انه المقصود اصالة لا على انه
جزؤه فلا تاثير للوضع للمجموع وعدمه فيما ذكر ولا مجازا لاستلزامه الجمع
بين الحقيقة والمجاز لانه لو اريد به المجموع مجازا وكل واحد من المعنيين مراد

حقيقة

حقيقة فيلزم المحذور المذكور لان المقدمة الثانية في معرض المنع بل لان
استعماله في المعنيين مجازا وكل واحد منهما مراد باللفظ ومناط للحكم لا
يتصور الا ان يكون بينهما علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له
والاخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهل هذا الا جمع بين الحقيقة و
المجاز ولا متمسك للمخالف في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على الملائكة
الاية بناء على ان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
لا لان الفعل متعدد لتعدد الضماير لانه ايضا غير جائز عندنا لان الكلام
في ردّ الاحتجاج بما ذكر على محل الخلاف المعهود بل لان ذلك التعدد بحسب المعنى
لا بحسب اللفظ فلا يخرج عن المبحث بل لجواز ان يكون المعنى واحدا حقيقيا
كالدعاء انه تعالى يدعو ذاته والملائكة بايصال الخير وذلك في حقه تعالى
بالمغفرة وفي حق الملائكة بالاستغفار او مجازيا كارادة الخير ولا باس
في اختلاف هذا المعنى باختلاف الموصوف فلا يلزم به ان يكون من باب
الاشتراك وضعا وهذا القدر يكفي في الجواب ومن تعدى عنه وتصدى
للاستدلال على عدم الاشتراك قائلا لان سياق الاية لايجاب اقتداء
المومنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي عم ولا بد من اتحاد
معنى الصلوة في الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي عم والملائكة
يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية
الركاكة فلا بد من اتحاد معنى الصلوة حقيقيا كان او مجازيا فقد ارتكب

او لو اريد كل واحد منهما على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة فيهما لا مجازا في احدهما والمعتقد خلافه او على انه مناسب للموضوع له يلزم الجمع بين المجاز ين وهو باطل بالاتفاق منه

وهذا معنى ما قيل ان الصلوة من الله تعالى الرحمة لا انها وضعت للرحمة وهذا كما قيل المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة منه

شططا بل ركيكا غلطا لان ما توهمه من الركاكة انما يلزم اذا لم يكن هناك
امر مشترك هو المقصود وبالايجاب للقطع بعدم الركاكة في مثل قولنا ان
السلطان قد التفت زيدا والامير قد خلع عليه فعظموا ايها الرعايا
ولا متمسك لهم ايضا في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
والارض الاية بناء على ان المراد من السجود المنسوب الى غير العقلاء
الانقياد لتعذر السجود المعهود في حقه ومن المنسوب اليهم ما هو المعهود
دون الانقياد لانه شامل للكل غير مخصوص بالكثير لان كلا من التعليلين
في معرض المنع اما الاول فلان حقيقة السجود على ما نص عليه في المجمل وضع
الراس فلا تعذر في نسبته الى غير العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة الراس
في الكل لان التغليب سائغ شايع واما الثاني فلان الكفار لا سيما المتكبرين منهم
لا حظ لهم من الانقياد لان المراد منه الاطاعة بما ورد في حقه من الامر تكليفيا
كان او تكوينيا على وجه ورد به الامر وتعذر فعل اخر في مثل هذا المقام من
ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب الفطن **التقسيم الثاني** باعتبار استعمال
اللفظ مفردا كان او مركبا في المعنى فان استعمل استعمالا صحيحا فيما وضع له
اراد بالوضع ما يشمل النوعي والشخصي اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي
فحقيقة اي نوع من الحقيقة منسوبة الى ذلك الوضع فان كان لغويا فلغوية
وان كان شرعيا فشرعية وكذا الحال في المجاز وقد يجتمعان ويكون الامتياز
بالحيثية وان استعمل فيما لم يوضع له لم يقل في غيره لان المشترك ايضا مستعمل

في غير

في غير ما وضع له فمجاز وشرط صحة الاستعمال في التعبير احترازا عن الغلط فيقرر
في المجاز وجود العلاقة بين معناه ومعنى الحقيقي وفي المرتجل الوضع قبل
الاستعمال والمنقول وهو ما هجر فيه المعنى الحقيقي لغلبته في المعنى المجازي بحيث
يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الحقيقي وينسب الى الناقل
فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي حقيقة في المعنى الثاني ومجاز في الاول
من جهة الوضع الثاني من هنا ظهر ان المجاز ينقلب حقيقة بغلبة الاستعمال
والحقيقة تنزل منزلة المجاز حتى لا يثبت معناها الا بالنية او دلالة القرينة
بغلبته وان لم يكن مجازا وبالعكس من جهة الوضع الاول كالصلوة حقيقة
في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة وبالعكس شرعا هذا ان لم يكن الثاني
من افراد الاول وان كان منها كالدابة المنقولة لذي الاربع خاصة
فانها في الاصل لما يدب على الارض فحقيقة من جهة الوضع الاول مجاز
من جهة الثاني ان كان اطلاقه عليه اي على ما هو من افراد المعنى الاول باعتبار
انه منها اي من افراده وبالعكس ان كان باعتبار انه من افراد الثاني فاطلاق
لفظ الدابة في الفرس مثلا بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار وكذا
بحسب العرف لانه ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة
ومجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فبالعكس لانه
لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فليس باعتبار
الاول فيه لصحة الاطلاق توزيع على ما تقدم يعني لما كان المنقول ما هجر فيه

المعنى الحقيقي لم يكن اعتبار الاول اى المعنى الحقيقي فيه لصحة اطلاقه على الثاني
اى المعنى المجازى بل لترجيح اللفظ المنقول والمعنى المنقول اليه على
سائر الالفاظ والمعانى ولهذا اى لعدم كون اعتبار المعنى الاول لصحة الا
طلاق لا يطلق المنقول على كل ما يوجد فيه الدبيب الصلوة فى الشرع
على كل دعاء كما يطلق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ثم انه ظهر من البيان
السابق ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة بين اللفظ والمعنى كالجدار
والجد وقد يعتبر كالقارورة والخزوان رعاية المناسبة فى وضع بعض
الالفاظ لا يستلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه تلك المناسبة ولهذا
لا يجرى القياس فى المعانى اللغوية والمرتجل وهو ما وضعه واضع اخر لمعنى
غير المعنى الاول انما قال واضع اخر ليخرج المشترك فان الوضعين فيه
لواضع واحد ولا مناسبة بينهما فخرج المنقول يكون حقيقة بعد الاستعمال
انما قيد به لانه شرط فى الحقيقة دون المرتجل فمن جعله مقابلا لها اعتبار
للوضع الاول فى التقسيم لم يصب اذ لا يلزم خروج المشترك عن حد الحقيقة
اذ لم يثبت ان وضعه معا ثم ان اللفظ المستعمل قيد به اخراجا للمرتجل
لم يستعمل بعد حقيقة كان او مجازا ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر منه
المراد والا فكناية فالحقيقة التى لم تغلب صريح والتى غلبت سواء كانت
مهجورة بالكلية اولا كناية والمجاز ان غلب فصريح والا فكناية هذا
عند علماء الاصول وعند علماء البيان الكناية لفظ استعمل فيما وضع له

لا لانه

لا لانه مقصود بل للانتقال منه الى ملزومه فهو مناط الحكم ومرجع
الصدق والكذب كطويل النجاد فان القصد به الى طول القامة لا الى
طول النجاد الا انه لا يصلح كناية الا اذا كان له نجاد طويل لان شرط
الكناية وهو الاستعمال فى الموضوع له لا يتحقق بدونه فهى لا تنافى
ارادة الموضوع له ضرورة انها مستعملة فيه وهو مقصود منها فى الجملة
بخلاف المجاز لان المقصود منه اولا وبالذات غير ما وضع له فينافى
ارادة الموضوع له ثم ان كلا من الحقيقة والمجاز اما مفرد وقد مر مثالهما
لم نقل تعريفهما لان ما مر من التعريفين مشترك بين الجملة والمفرد او جملة
والاول من هذا القسم ظ واما الثانى فكقوله تعالى اراكم تعدم رجلا و
توفوا في ولا اختصاص له بالاستعارة التمثيلية فان المجاز المتفرع
على الكناية كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وعامة الاخبارات المستعملة فى
الانشاء وكل ما استعمل من اقسام الطلب فى الاخر من هذا القسم ثم ان
الجملة حقيقة كانت او مجازا بحسب الوضع ينقسم الى مجاز عقلى وهى ما نسب
فيه الفعل الى غير فاعله لملابسة بينه وبين الفعل كقول الموحد انبت الربيع
البقل وحقيقة عقلية ان لم يكن كذلك فيدخل فيها قول الكاذب معتقدا
كان به كقول الدهرى انبت الربيع البقل او غير معتقد كقول من قال
جاء زيد وهو عالم بانه لم يجئ بخلاف ما اذا قيل فى الحقيقة العقلية ما نسب
فيه الفعل الى فاعله عند المتكلم فانه ح لا يدخل فيها ما فى قسمى قول الكاذب

لان المتبادر من عبارة عند فلان هو ان يكون معتقدا به بل نقول
انه كالعلم فيه زيادة بسط فى الكلام لتحقيق هذا المقام موضعه
فن اخر وقد استوفينا حقه فى بعض تعليقاتنا فصل لما كان مبنى
المجاز على العلاقة اورد هذا الفصل لبيانها اذا اردت بلفظ غير ما
وضع له فالمعنى الحقيقى ان حصل له بالفعل قبل زمان اعتبار الحكم وهو زمان
وقوع النسبة فى الخبر وقس عليه حال الانشاء فمجاز باعتبار ما كان او بعده
فمجاز باعتبار ما يؤول لا بد من اعتبار الحصول بالفعل فيه ايضا فرق بينه و
بين المجاز بالقوة والاكتفاء فيه بتوهم الحصول بناء على عدم اعتبار
المجاز بالقوة فيما افراد بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اذ يتبع كالخمر
نعصير اريق وان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد من علاقة
بين المعنى الحقيقى والمجازى لم يقل لملازمة لانها غير لازمة بل المناسبة
ايضا غير لازمة ولذلك يطلق احد الضدين على الاخر مجازا بها ينتقل الذهن
فى الجملة من الوضعى اليه وهى اى تلك العلاقة اما ذهنية محضة بان لا يكون
بينهما تعلق ومصاحبة الا فى اعتبار الذهن كما فى اطلاق البصير على الاعمى
هذا اذا لم يقصد به الاستعارة التمليحية والتهكمية واما قصد المشاكلة
فلا ينافيه لانها من قسم المجاز المرسل وكذا التفاؤل وهذا ظاهر
او خارجية وهى اما ان يكون احدهما جزء الاخر كما فى اطلاقه اسم الكل
على الجزء كالجمع للواحد او بالعكس كالرقبة للعبد او لا اى لا يكون واحد

منها

منهما جزء الاخر وهى اما ان لا يكون المجازى صفة للحقيقى فالعلاقة اما
المحلية كما فى اطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واطلاق الغائط على
قضاء الحاجة من القسم الاول غايته ان المحلية باعتبار العادة فانه
لما كان المعهود المتعارف قضاء الحاجة فى المكان المطمئن حصل بينهما
علاقة عرفية فبناء على هذا ينتقل الذهن من الغائط الى قضاء الحاجة
واما السببية كما فى اطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اى
النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا اى مطرا واما الشرطية
كما فى اطلاق اسم الشرط على المشروط كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اى صلوتكم وبالعكس كاطلاق العلم على المعلوم او يكون صفة وهو
الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو
الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع ولما كان مبنى هذا الاطلاق
على علاقة المشابهة بين زيد والاسد امتاز الاستعارة عن المجاز
المرسل فتامل واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على
اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا تحقق جهة الاصالة فى الطرفين
بالاعتبار يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية
لها لم يقل هنا كالسبب مع المسبب لان منه ما هو سبب محض ليس فى معنى
العلة فلا يطلق المسبب عليه مجازا كما سيجىء وكالجزء مع الكل فان الجزء
تبع للكل فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة

ان فهم الكل موقوف على فهمه والكل يحتاج اليه فيتحقق جهة الاصالة
في الجملة في كل منهما بالنسبة الى الاخر الا ان اطلاق اسم الكل على الجزء
مطرد وعكسه غير مطرد حيث لا يطلق الرجل والقدم على الانسان واما
اما بيان الضابط بانه يجوز في صورة يستتبع الكل الجزء كالرقبة والرأس
فان الانسان لا يوجد بدون واحد منهما ولا يجوز في صورة يستتبع
الجزء الكل كمنقوض باليد من قبيل الثاني مع انه يجوز اطلاقهما على الكل كيف
وقد وقع في قوله تعالى تبت يدا ابي لهب وكالمحل فان فيه جهة اصالة
لحاجة الحال اليه والحال اذا كان مقصودا منه اي من المحل انما قيد به
لان صحة العكس موقوفة عليه كالماء والكوز والمراد من الحلول ما يعم
انواع الحصول فيه ولا اختصاص لاعتبار العلاقات المجازية المذكورة
باللغة بل يوجد في الاسماء الشرعية ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف
شرع عبر به عن علاقة المشابهة لانها اتفاق في الكيفية والصورة يصلح
علاقة للاستعارة اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والا
جارة وغيرهما ان منع التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد
شرع لتمليك المال بالمال والاجارة لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل
اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر وكما يشترط
للاستعارة في غير الشرعية اللزوم البين فكذلك يشترط لها فيها واللازم
البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها

الذى

الذى يلزم في الجملة من تصورها تصوره كالوصية والارث فان كلا
منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت
كالتجهيز والدين وكالسببية عطف على قوله كالاتصال كالنكاح
ينعقد بلفظ الهبة في الحرة لا بد من هذا القيد لانها اذا كانت امة
يثبت الهبة فانها وضعت لملك الرقبة اي العقد وضع لاجل ملك
الرقبة بسبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق ما وضع لما يترتب عليه السبب
وهو عقد الهبة على ما يترتب عليه المسبب وهو عقد النكاح وهذا هو المراد
من علاقة السببية ههنا وهذا الانعقاد النكاح بلفظ الهبة عند الشافعي
من خواص النبي عم لقوله تعالى خالصة لك وجه الاحتجاج ان اللفظ
تابع للمعنى وقد خص النبي عم بالمعنى فيختص باللفظ فالجواب بان الخلوص
ليس في اللفظ بل في الحكم وهو عدم وجوب الحكم المهر وعدم حل نكاحها لغيره
خارج عن سنن الصواب قلنا دلالة على ان الانعقاد اي انعقاد النكاح
بلا عوض بلفظ الهبة مخصوص به عم ولا نزاع فيه انما الكلام في انعقاد
النكاح بعوض باللفظ المذكور في حق الامة والنص ساكت عنه فبقي
دليلنا سالما عن المعارض ثم انه قال لا ينعقد اي النكاح الا بلفظ النكاح
والتزويج لانه شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والا
جتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والاسلاف بينهما واستمداد
كل منهما في المعيشة بالاخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين

اللفظين قاصر عن الدلالة عليهما اى على المصالح المذكورة قلنا هي
اى تلك المصالح ثمرات وفروع وانما بنى النكاح للملك له عليها اى
للزوج على الزوجة ولذلك اى ولكون وضع النكاح لملكه عليها لا للمصالح
المشتركة بينهما لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح وكان الطلاق بيده
خاصة فانه لو كان وضعه لامر مشترك بينهما لما وجب المهر عليه ولما
اختص الطلاق بجانبه واذا صح بلفظ لا يدل عليه لغة يعني لفظ
النكاح والتزويج فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه ولما استشعر ان يقال
اذا لم يكن في لفظ النكاح والتزويج دلالة على الملك لغة ينبغي ان لا
يصح النكاح بهما تداركه بقوله وانما يصح بهما لان الشرع نقلهما الى
هذا العقد فصارا بمنزلة العلمين له والواجب في المنقول الشرعي رعاية
المعنى اللغوي لا الاقتصار عليه حتى لا يصح اعتبار الدلالة على الملك
في معناه الشرعي وكذا اى كانعقاده بلفظ الهبة ينعقد بلفظ البيع
ذكر من علاقة السببية على الوجه المشروح فيما تقدم وانما لم يصح العكس
اى لم يثبت الهبة والبيع بلفظ النكاح بطريق اطلاق اسم المسبب على
السبب لان ذلك اى صحة اطلاق اسم المسبب على السبب عند ما شرع
السبب للمسبب اى يكون الغاية شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك
فان غاية شرعه البيع الملك فان قال توزيع وتمثيل لما ذكر ان ملكت عبدا
فهو حر او قال ان اشتريت فاشتراه متفرقا بحيث لم يجتمع الكل في ملكه

بان اشترى

بان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق في الثاني لانه
يقال عرفا انه مشترى العبد دون الاول لانه لا يوصف بملك العبد
لغة ولا عرفا منها الا اذا عني باحدهما الاخر فيقبل ديانة فيهما عكس
الحكم اى يعتق في الاول دون الثاني قضاء فيما لا تخفيف فيه يعني ان عني
في الصورة الاولى بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب الذي شرع له
صدق ديانة وقضاء لانه عني ما فيه تغليظ وان عني في الصورة الثانية بالشراء
الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا
اما اذا كان سببا محضا اى لا يكون مشروعا للمسبب كملك الرقبة فانه شرع لثبوت
ملك المتعة ولذلك ينفسخ الاول بدون الثاني في العبد والاخت من الرضاع فلا عكس
اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا اى على موجب ما قدمنا من ان
الاصلية والفرعية اذا كانتا من الطرفين يجري المجاز منهما الى الاخر فانه قد ظهر
منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز منهما فيقع الطلاق
بلفظ العتق اى بناء على الاصل المذكور فان العتق بمعنى الاعتاق وضع لازالة
الملك او لاثبات القوة بها نص على ذلك في الهداية والطلاق لازالة ملك
المتعة وذلك سبب لهذا اى لازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ يقتضي
الهما وليس هو اى ازالة ملك المتعة مقصودة منها اى من ازالة ملك الرقبة
فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق بذلك الطريق خلافا للشافعي لما مر من الاصل
الطلاق ولا يثبت بطريق الاستعارة ايضا اذ كل منهما اسقاط اى اسقاط الحق

جواب دخل مقدر

التصرف اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها بنى على السراية واللزوم اراد بالاول
ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وبالثاني عدم قبول الفسخ لعدم الانفصال
بينهما في المعنى المشروع كيف مشروع لان الطلاق رفع قيد النكاح والعتق لمعنى
الاعتاق اثبات القوة الشرعية بناء على انهما من المنقولات الشرعية فلا بد من
اعتبار المعنى اللغوي فيهما والطلاق في اللغة رفع القيد يقال اطلقت الاسير
اي خليته واطلقت الناقة من عقالها والعتق بمعنى القوة يقال عتق الطاير اذا
قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت
فالشرع نقله الى القوة المخصوصة وهذا لا ينافي قول ابي حنيفة في مسئلة
تجزي الاعتاق انه ازالة الملك لان مراده ان التصرف الصادر عن المالك هو الا
عتاق هو ازالة الملك لا انها معناه الشرعي واسناده اي اسناد العتق على
معناه الشرعي اي الملك بمجاز الصدور بسببه وهو ازالة الملك عنه فيكون المجاز
في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لبا
سهما بقي منها اشكال وهو ان الاستعارة انما يكون للمعنى اذ لا معنى لا
ستعارة اللفظ للفظ ولا مانع عن استعارة لفظ الطلاق لمعنى ازالة ملك
الرقبة لمناسبة بينهما وبين معنى الطلاق وهو ازالة القيد وهذا كاف في
ثبوت المط اي في مطلوب الخصم والنوض للفظ الاعتاق وبيان معناه خارج
عن المبحث فالوجه في بيان عدم صحة استعارة الطلاق للعتق ان يقال

بهذا التقرير اندفع ما في التلويح منه

ان ازالة

ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد ضرورة ان الملك اقوى منه ومزيل
القوي اقوى من مزيل الضعيف فلا يصح استعارة منه اي ازالة القيد
لملك اي لازالة الملك بل على العكس اذ لا بد في الاستعارة من القوة
في جانب المشبه به وفيه نظر وكذا الاجارة عطف على قوله فيقع الطلاق
تنعقد بلفظ البيع هذا اذا بين المدة وعين جنس العمل وفيه لا فرق بين
اضافتها الى الحر واضافتها الى العبد على ما ذكر في الاسرار دون العكس لان
ملك الرقبة سبب محض لملك المنفعة وعدم انعقادها به اي عدم انعقاد
الاجارة بلفظ البيع اذا اضيفت الى المنفعة ليس لعدم صحة المجاز بل لعدم
الصلاحية في المنفعة المعدومة للاضافة جواب سؤال تقريره انه اذا
صح انعقاد الاجارة بلفظ البيع مجازا ينبغي ان يصح بقوله بعت
منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح وتقرير الجواب ظ
ولذلك اي ولكون العلة ما ذكر لا تنعقد ولو كان المذكور لفظها
اي لفظ الاجارة فانها انما يصح اذا اضيفت الى العين اقامة
للعين الموجودة مقام المنفعة المعدومة واعلم انه يكفي في المجاز باعتبار
السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا لجنس المعنى المجازي ولا يجب ان
يكون سببا للمعنى المجازي بعينه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء
ينبت بالمطر او بغيره واعلم ان ملك المنفعة عبارة عن ملك الانتفاع
والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين وانما تتغاير الاحكام

لتغايرهما صفة لاذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك
اليمين تبعا وانما يعتبر اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب
ما يحتمله اللفظ فاذا جعل لفظ الهبة مجازا عن النكاح يثبت به ملك النكاح
قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام ملك النكاح لا احكام ملك اليمين ثم
اعلم ان المعتبر في العلاقة المجازية سماع نوعها لا سماع عينها
كيف واختراع المجازات البديعة والاستعارات الغريبة من فنون
البلاغة اجماعا ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق والعلاقة
مقتضية للصحة فالتخلف اى تخلف الصحة عن المقتضى لمانع مخصوص ليس
بقادح لان عدم المانع جزءا من المقتضى جواب عن تمسك المخالف
القايل باشتراط سماع عينها تقريره انه لو جاز بمجرد وجود العلاقة لجاز
اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة
واب للابن وبالعكس للسببية واللازم باطل اتفاقا مسئلة المجاز
خلف عن الحقيقة اى فرع لها في حق التكلم عند ابى حنيفة وعندهما
في حكم اللفظ حق الحكم لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بمعنى انها هى
الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وايضا لا خلاف في ان من شرط
صحة الخلف امكان الاصل ولذلك يجب الكفارة في مسئلة مس السماء وذلك
انه اذا حلف قائلا والله لامس السماء يجب الكفارة لان الاصل وهو اليمين
يمكن فان مس السماء ممكن للبشر كيف وقد وقع في حق النبي عم فينعقد اليمين

وبل

٢٩

وجب الكفارة ولا يجب في مسئلة الكوز فانه لو حلف قائلا والله لاشربن
الماء الذى في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو
البر غير ممكن وانما الخلاف في جهة الخلفية والفرعية فعندهما في الحكم حتى
يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقى بهذا الكلام وعنده التكلم حتى يكفي صحة
الكلام من حيث الافادة سواء صح معناه الحقيقى او لا فقوله هذا ابنى
لعبده الاكبر منه سنا اراد به المتقدم ولادة يثبت العتق عنده لصحة
اللفظ ولغوا عندهما لاستحالة المعنى الحقيقى وهو ثبوت البنوة
لان الاكبر سنا بالمعنى المذكور لا يتصور ان يكون مخلوقا من نطفة
الاصغر لهما ان مبنى المجاز على الانتقال من معنى الحقيقى الى المجازى فلا بد
من امكان الاول ليتحقق حقيقة الانتقال منه قلنا يكفي صحة فهمه من
اللفظ وهو دال على صحة اللفظ من حيث الافادة ولا يلزم صحة ارادته منه
كيف والمجاز الذى لا امكان لمعناه الحقيقى واقع في كلام الله تع وهو في كلام
البلغاء اكثر من ان يحصى من قال لا على ارادته اذ لا جمع بينهما لم يصب
لان مراد الخصم يتم بلزوم صحة الارادة ولا حاجة الى ارادته بالفعل
فابطاله لا يجدى نفعا في دفع ماذكر فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم
ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه وصار اهلا للاعتاق لان هذا
المعنى لازم للبنوة وانما زاد قوله وصار اهلا له لانه يجوز ان يكون صبيا
حين ملكه فلا يكون اهلا للاعتاق فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية

لانه متعيّن ولايعتق بقوله يا ابنى لانّ وضع النداء لاستحضار
المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر
الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقى او المجازى بخلاف الخبر فانه
لتحقيق المخبر به فلابد من تصحيحه بما امكن ويمكن يعتق بيا حرّ لانه اى لانّ
لفظ الحرّ موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى
لو قصد التسبيح فجرى لسانه عليه عتق فان قيل ان هذا ابنى من قبيل
زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين لا لانه دعوى امر مستحيل
قصدا لانه منقوض بمحل الوفاق الآتى ذكره بل لان ذكر المشبه يمنع
عن التشبيه وحق الاستعارة ان لايكون التشبيه ظاهرا بل تشبيه
بحذف الاداة اى زيد مثل الاسد وهذا مثل ابنى وهو لا يوجب العتق
بالاتفاق قلنا انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة
لان ابنى معناه مولودى ومخلوق من مائى فيكون مستعارا مثل ناطقة
وهو استعارة بالاتفاق مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم
للمجاز كالصاع فى قوله عم ولا الصاع بالصاعين فقد اريد به
الطعام اجماعا فلا يشمل غيره لانه ضرورى اذ هو ضرورة المتكلم لقصور
فى اللغة حيث لم يوجد فيها حقيقة تفى المرام او تناسب المقام فليس فيه
منطقة بغير غيره وخصوص كما سبق الى بعض الاوهام فيتقدر بقدر الضرورة
قلنا لا نم انه ضرورى بل يصار اليه توسعا للطريق اى طريق اداء المعانى

على التكلم

على التكلم والتفاوت المقام من جهة البلاغة فانه احد نوعى الكلام وفيه من
لطائف البلاغة ما لا يتحمله الحقيقة ولو سلم انه ضرورى لكن يجوز ان يكون الضرورة
فى اداء المعنى العام فانه كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص
فكذا يتصور لاجل المعنى العام بان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد
مراده بالحقيقة فيقدر اى يقدر الحمل الى المجاز بقدر الضرورة لنا لا علينا
وهذا جواب بطريق القول بالموجب مسئلة لا يراد من اللفظ
الواحد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون منهما متعلق
الحكم فلا يرد النقض بالكناية لان مناط الحكم فيها المعنى الكنائى فقط لرجحان
المتبوع على التابع وفيه نظر والحق انه من جهة اللغة اذ لم يثبت فى كل فلا
يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه لان مولى فلان
حقيقة فى الاسفل ومجاز فى الاعلى وكذا اذا اوصى لاولاد فلان اولابنائه
وله بنون وبنو بنين فالوصية لبنيه دون بنى بنيه اما دخول بنى البنين
فى قوله آمنونا على اولادنا على رواية الاستحسان فليس من جهة تناول
اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات ولا يراد غير الخمر
بقوله عم من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له وغير الوطء
بقوله تعالى اولامستم النساء لان الوطء هو المعنى المجازى اريد به عندنا
وغير المس باليد لان المس باليد هو المعنى الحقيقى اريد به عند الشافعى وهو
قول ابن مسعود رض وجواز التيمم للجنب ثبت بدليل اخر والحنث بالدخول حافيا

ومستقلا وراكبا في لا يضع قدمه في دار فلان لا للجمع بين المعنى الحقيقي وهو الدخول
حافيا والمجازي وهو الدخول منتعلا او راكبا بل لانه في العرف صار عبارة
عن انه لا يدخل ومدار الايمان على العرف ومن غفل عن هذا زعم ان مبنى الطرد
منهما على المصير الى عموم المجاز ويراد بالاضافة في لا يدخل دار فلان نسبة
السكنى مجازا بدلالة العادة حقيقة كانت او دلالة بان يكون الدار ملكا له
فيسكن من السكنى فيها حتى يحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون
هو ساكنا فيها ومن ثم الملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا
نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا الحنث
اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم تقدم زيد ليس للجمع بين المعنى
الحقيقي لليوم وهو النهار والمجازي وهو الليل بل بعموم المجاز لانه اعتبار
اليوم قد يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره و ح
احتيج الى ضابط يعرف به ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت
بينه بقوله فاذا تعلق بفعل ممتد وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست
الثوب يوما وركبت الفرس يوما فللنهار وبغير ممتد وهو ما لا يصح تقديره
بمدة كالقدوم والدخول فانه لا يصح ان يقال قدمت او دخلت يوما فللوقت
المطلق لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي
كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل والمعيار ظرف لا يفضل عن
المظروف كاليوم للصوم فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم

النهار

النهار لان الحقيقة لا يعدل عنها الا عند التعذر وذلك عند عدم امتداد
الفعل وان لم يكن ممتدا كوقوع الطلاق لا يمتد المعيار فيراد به الآن سواء كان
من النهار او من الليل بدليل النفي المذكور ولعدم اختصاص العلاقة
بالاول وكذا الحنث باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما اي عند ابي يوسف
ومحمد في لا ياكل من هذه الحنطة ليس له اي للجمع بين الحقيقة والمجاز بل
لانه يراد باكلها اكل باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز وكذا قول ابي حنيفة و
محمد فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين حتى لو لم يصم
يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا ليس له اي للجمع المذكور
بل لانه نذر بصيغته لكونها موضوعة له يمين بموجبه لان النذر ايجاب
للمباح وايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي عم
الحلال وهي مارية او العسل على نفسه يمينا والمباح اخص من الحلال
فتحريمه يتضمن تحريم الحلال كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير
بموجبه المراد بالموجب اللازم المتاخر ودلالة اللفظ على لازم معناه
لا يكون بطريق المجاز ما لم يكن مستعملا فيه كالاسد اذا اريد معناه
الحقيقي يدل على الشجاعة التي لازمة بطريق الالتزام ولا يكون
مجازا لعدم استعماله فيه وثبوت الموجب لا يتوقف على الارادة فلا
جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة كما توهم والتوقف على نية

المتوهم صاحب التلويح

اليمين لكونه بمنزلة الحقيقة المهجورة بغلبة استعماله في النذر جواب سؤال
تقريره ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اليمين كما اذا اشترى
القريب يعتق عليه وان لم ينو واما الجواب بان اليمين يثبت بالارادة
والنذر بالصيغة من غير تاثير للارادة فيه فلا جمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي في الارادة فلا يتخطى فيما اذا نواهما جميعا لا يقال في هذه
الصورة ايضا ثبوت النذر بالصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا
المعنى المجازي لانا نقول فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي
يثبت باللفظ ابدا كان او انشاء فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها
مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عقلا
او حسا او عادة او عرفا عاما كان او خاصا والفرق بين العادة و
العرف ان العادة في الافعال والعرف في الاقوال او شرعا وهي اما خارجة
عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام
كدلالة الحال نحو يمين الفور اذا ارادت المراة الخروج فقال ان خرجت
فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة الحالية مانعة عرفا عن الحمل على الحقيقة و
هي الخروج مطلقا او معنى من المتكلم كقوله تعالى فاستفزز من استطعت فانه تعالى
لا يامر بالمعصية فالمنع فيه عقلا او لفظا اريد بكون القرينة لفظا ان يفهم
منه باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة فلذكر هذه القرينة في كل مملوك لي حر
لفظية وهذا المتن من جعله من قسم المخصص غير الكلام لان المراد منه ان يكون

المخصص

المخصص صريح الكلام خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه كقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان ما في سياقه من قوله انا اعتدنا
للظالمين نارا يمنع عقلا كونه للتخيير ونحو طلق امراتي ان كنت رجلا
لا يكون توكيلا والمنع فيه عرفا او غير خارج بل عين هذا الكلام او شيء
منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة فاما ان يكون بعض الافراد
اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون نقصان بعض الافراد
او زيادة فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا كل مملوك لي حر
لا يقع على المكاتب مع انه مملوك حقيقة لنقصان في ملكه فكان قرينة
المجاز اولوية البعض الاخر والمنع هنا شرعا او لم يكن نحو الاعمال
بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين الفعل لا يكون بالنية
وعين الخطاء والنسيان لم يرفع فعلم ان المراد الحكم والمنع فيهما عقلا
ونحو لا ياكل من هذه النخلة او من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه
البئر المنع في هذه الثلثة حسا وعرفا فان المعنى الحقيقي لما امتنع حسا
وعرفا علم انه ليس بمراد والا لكان اليمين خالية عن الفائدة
لانها في مثله يكون للمنع والمنع انما يكون عن الممكن ولا يضع قدمه
في دار فلان المنع فيه عرفا حتى اذا اتكأ من غير نية او استلقى او كرع او وضع
قدمه فيها ولم يدخل لا يحنث هذا كله اذا لم ينو ما يحتمل الكلام والا فعلى
ما نواه ونحو الاسماء المنقولة القرينة المانعة هنا كونه منقولا عرفا

او شرعا ومنها عقلا كالتوكيل بالخصومة يصرف عن حقيقته لكونها
مهجورة شرعا وهو كالمهجورة عادة الى مطلق الجواب اقرارا كان او
انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على
عموم الجواب فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا اي غالبا
في التعامل او التفاهم على الاختلاف بين المشايخ عطف على اول المسئلة
وهو انه لابد للمجاز من قرينة فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان
الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المجاز اولى وانما اعتبر قيد الاستعمال
في الحقيقة وقيد التعارف في المجاز للاتفاق على ان العمل بالمجاز عند عدم
القيد الاول وبالحقيقة عند عدم القيد الثاني فمن لا يأكل من هذه الحنطة
ينصرف الى اكل عينها عنده قال في المبسوط لان عينها مأكول عادة فانها
تغلى وتؤكل ومنها الكشكك والهريسة وقد تؤكل نيا ايضا حبا حبا
والى الكل المتخذ منها عندهما هذا على رواية الاصل مسئلة
قد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي ممن لا يولد
مثلها لمثله سواء كانت اكبر سنا او لا او هي معروفة النسب هذه ابنتي
لانه يولد مثلها لمثله اذا كانت مجهولة النسب ينتفي ملكه عنها فتحرم
عليه اذا ثبت على اقراره وان لم يثبت نسبها منه صرح بذلك في المبسوط
هذه بنتي تعذر الحقيقي في الاول ظ واما في الثاني فلانه اما ان يثبت
مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر نسبها منه بان يكون دعوته

معتبرة

معتبرة في حقهما فيثبت نسبها منه وينتفي ممن اشتهر منه ولا يمكن هذا
لانه ثابت ممن اشتهر منه فلا يبطل باقرار الغير او في حق نفسه فقط بان
يثبت منه ولا ينتفي ممن اشتهر وهذا متعذر لان الشرع يكذبه لاشتهاره
من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل
التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل ذلك واما تعذر المجازي
فلان التحريم اللازم له اي بقوله هذه بنتي الثابت به مناف لملك النكاح
فلا يكون من حقوقه فلا يملك الزوج اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل
الذي يملكه وهو التحريم القاطع للحل بالنكاح ليس من لوازمه اي من لوازم المنقول
المذكور بل من منافياته فلا يصح استعارته له واما حاصله ان التحريم الذي في وسعه
لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات
التحريم بهذا اللفظ مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز لا بد له في صحته
من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة عن الحقيقي الى المجازي
واما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لا بد منه في صحته انما الحاجة
اليه في رجحانه على الحقيقة وفصاحته وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي
فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون في لفظ
الحقيقة بشاعة كالخنفقيق فيعدل الى لفظ المجاز كالداهية لكونه
عذبا او صلاحيته للشعر وزنا او قافية اي يكون لفظ الحقيقة بحيث
لا يكون الكلام معه موزونا او مقفى بخلاف المجاز او السجع كالاسفانه

بصلح سجعا مع الاحد والعدد دون الشجاع او ساير المحسنات البديعية
من المقابلة والمطابقة والتجنس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى
بالمجاز ويفوت بالحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا
مجاز استعمل ليجانس الشرك او معناه اى اختصاص معناه من هنا
شرع فى الداعى المعنوى بالتعظيم كاستعارة ابى حنيفة لرجل عالم
او التحقير كاستعارة البهيمة وهو الزباب الصغير للجاهل او الترغيب
كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروب او الترهيب كاستعارة
الموت للسيف او التنفير كاستعارة السم لبعض المطعوم او المبالغة
كاطلاق الاصابع على الانامل فى قوله تعالى يجعلون اصابعهم فى اذانهم
او زيادة البيان كاستعارة الاسد للرجل الشجاع فانها اقوى فى
الدلالة على الشجاعة وهذا دعوى بلا بينة او الاستطراف كاستعارة
بحر من المسك موجه الذهب للفحم فيه جمر موقد فان فيه اخراج ما يستحيل
وقوعه مخرج الواقع ليستطرف او تلطف الكلام اى اختصاص معناه
بنوع لطف فى الكلام كالاستعارة احد الضدين للاخر تمليحا او تهكما
او تفاؤلا او مطابقة تمام المراد بيان ذلك ان المراد مواداء
المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة
الدلالة عليه فى مراتب الوضوح ولا خفاء فى انه لا يمكن بالدلالات الوضعية
والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها

عند عدمه

عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف
مراتب اللزوم فى الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى
بالعبارات المختلفة فى مراتب الوضوح لابد من العدول عن الحقيقة الى المجاز
ليتيسر ذلك ووهم الاخلال بالفهم شرط فى المجاز من اخلال الوهم لان قيام
القرينة شرط المجاز وعند ذلك يندفع احتمال الاخلال او غير ذلك من
الفوايد التى تختص بمعنى المجاز او لفظه فصل فى ان الاستعارة فى الا
فعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى اولا فى المصدر ثم بتبعيته
تجرى فى الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر فى نطقت الحال او الحال ناطقة
بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يوخذ
منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك فعقد هذا الفصل
لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل
تجرى فى الحروف ايضا فقال قد تجرى الاستعارة التبعية بالحروف
فانها اى الاستعارة تقع اولا فى متعلق معنى الحرف ثم فيه اى يعتبر
التشبيه الذى عليه مدار الاستعارة اولا فى متعلق معنى الحرف ويجرى فيه
الاستعارة ثم بتبعية ذلك تجرى فى الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف
ما يعبر عنه عند تفسير معناه كاللام يستعار اولا التعليل للترتيب
سواء وجد التعقيب كما فى ابتنة للزيادة اولم يوجد كما فى اسلم ليدخل
الجنة ثم بواسطتها يستعار اللام له كلدوا للموت فانه شبه ترتب الموت

على الولادة بتعليل الفعل بالعلة الغائية ثم استعمل في المشبهة باللام
الموضوعة للمشبه به بحذف لاستغنائه او لان التعليل وبتعينه في
اللام وهذا ظ ومعنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام
انما تدل على مجرد ما علة سواء كان معلولا باعتبار آخر كما في ضربته
للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن فكونه علة غائية كاف
في اعتبار الترتيب على الفعل من غير حاجة الى اعتبار كونه معلولا وهذا
وهذا ايضا واضح وههنا نذكر حروفا يشتد الحاجة اليها وتسمى حروف
المعاني اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني وهذا لا ينافي
انتظامها الظروف تغليبا او تشبيها لها بالحروف اذ اللازم منه
التجوز في صيغة الجمع لا في معنى الحروف منها حروف العطف الواو
لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت بالنقل
عن ائمة اللغة لم يقل باجماع النحاة لانها للمعية للفراء وللترتيب عند
جماعة منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمرو
الزاهد وباستقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فيما لا يحتمل فيه
الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ومن جمع الاسمين
المختلفين كالالف لجمع المتحدين يعني انها بدل عن الف التثنية تقوم
مقامها عند تعذرها فلا تخالفها في المدلول ولا دلالة في الاصل على الترتيب
ولا على المعية فكذا في البدل وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي

لا يجمع

لا يجمع بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اي لما تقرر ان الواو لمطلق الجمع من
غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء كيلا يلزم الزيادة على الكتاب من
غير دليل صالح لذلك ووجوبه اي وجوب الترتيب بالنسبة الينا بين
الصفا والمروة بقوله عم ابدؤا بما بدأ الله به لا بالقرآن لان قولهم
وهم من اهل اللسان ابدأ بما بدأ دل على ان الآية خلو عن الدلالة
على الترتيب وانما قلنا بالنسبة الينا لانه بالنسبة اليه عم بالالـ
ـه من وحي غير متلو كساير الواجبات بالسنة وزعم البعض انها
للترتيب عنده اي عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع
الواحد عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق لغير المدخول بها وهذا اي الزعم المذكور باطل اذ لا يلزم من ثبوت
المقارنة او الترتيب في مورد استعمال الواو كونه مستفادا منها ابطله
اولا بطريق المنع ثم ابطله بطريق النقض بقوله وبوقوع الثلث اتفاقا
ان اخر الشرط اي ان قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار لتعلق الاجزية المتوقفة دفعة ثم ابطله بطريق الحل بقوله
ومبنى الخلاف على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على التعاقب
فوقوعها كذلك لان المعلق كالمنجز عند الشرط فلا يصادف الثانية والثالثة
المحل خلاف ما اذا قدم الاجزية اذ ح يتعلق الكل بالشرط دفعة
لوجود المغير في آخر الكلام وعندهما الترتيب في التكلم لا في حروف اللفظ

تعليقا لان ذلك عند وجود الشرط ولا تنويع فيه كما اذا قال ثلث عبيدي احرار بعد الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق بقدر الثلث فعند
وجود الشرط كذا هاهنا لان المقدر كالملفوظ فان قيل اذا تزوج
امتين بغير اذن مولاهما انما يقيد به اذ لو كان باذنه عقد نكاحهما
ولا يبطل بالاعتاق ولم يقل وبغير اذن الزوج كما قاله فخر الاسلام لانه
مستدرك هاهنا بل مخل ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبحرف
العطف اى قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية لجعلهم
للترتيب وان زوج الفضولي اختين بعقدين فاجازهما تفرقا
بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اى قال اجزت نكاحهما او
بحرف العطف اى قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل
نكاحهما لجعلهم للقران وان قال اعتق ابى في مرض موته
هذا وهذا وهذا ولا وارث له غيره ولا مال له سواهم وقيمتهم سواء
فان اقر متصلا اعتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين كل عتق
عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول
وسكت عتق كله لخروجه من الثلث لان المفروض ان قيمتهم
سواء ولما قال بعد زمان وهذا وسكت فقد عطفه على الاول
وموجبه ان يعتق النصف من كل منهما لكن لا يمكن الرجوع عن الاول
ولما قال بعد زمان وهذا فموجبه ان يعتق الثلث من كل منهم فيعتق

ثلث الثالث

٢٦

ثلث الثالث ولا رجوع عن الكل ايضا لجعلهم للقران اى جعلتم حرف
العطف فيما اذا اقر متصلا بمنزلة قوله اعتقهم ابى لانه لو لم يكن للقران
بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت
الاولى لم تبق الثانية محلا لتوقف النكاح بل بطل لان نكاح الامة
على الحرة لا يجوز واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره
اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وفيهما كذلك اما في الثاني
فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الثالث
فلان الاول قبل اعتاق الاخير يعتق مجانا وبعد اعتاقهما يلزمه السعاية
في ثلثي قيمته الا ان التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا بخلاف الاول
فان اعتاق الثانية من الامتين لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف
فيه اول الكلام واعتاق الثانية من الاختين يغير اعتاق الاولى
فيتوقف فيه اول الكلام فيل مرجع الخلاف الى الاختلاف في الوضع
فان في وضع مسئلة الامتين افرد لكل واحدة منهما تحريرا فلم يتوقف
صدر الكلام على الاخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد لكل واحد منهما اجازة
فتوقف حتى لو عكس الوضع لانعكس الحكم وقد تدخل بين الجملتين فلا يوجب
المشاركة ان لم يتعلق في موضع خبر المبتدا وجزاء شرط ونحوه كما انما قيد
به اذ قد توجب المشاركة في ذلك التعلق ففي قوله هذه طالق ثلثا وهذه
طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب اى المشاركة اذا افتقر

الاخر الى الاول فيشاركه اى يشارك اخر الكلام اوله فيما تم به الاول يعنى
اى يعنى ما تم لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة
ان لم يمتنع الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا فى المعطوفين
نحو ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق ليس كتكرار قوله ان
دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابى حنيفة منها بخلاف التكرار
فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط واحد فيتعلق طالق وطالق
وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت لا بتقدير مثله
اى لا يقدر شرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق
كما زعمه ابو يوسف ومحمد او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على
قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد نحو جاءنى زيد وعمرو ولا بد ان
يكون مجئ زيد غير مجئ عمرو وفيه نظر وبعضهم اوجبوا الشركة فى عطف
الجمل ايضا حتى قالوا ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم فقالوا
فى اقيموا الزكوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبى كما لا تجب
الصلوة عليه لا يقال هذا بناء على انه يجب ان يكون المخاطب بالجملتين
عين المخاطب بالاخر لانه غير لازم على ما صرح به صاحب الكشاف حيث
قال فى تفسير قوله تعالى فان خفتم الا تعدلوا الاية يجوز ان يكون اول
الخطاب للازواج واخره للائمة وعدم وجوب الزكوة على الصبى
عندنا لانها عبادة تتضمن الغرم المالى والصبى ليس باهل لها وهو فائت عندنا

الصلوة خ

لان الشركة

لان الشركة انما يثبت اذا افتقرت الثانية و فى ان دخلت الدار
فانت طالق و عبدى حر انما تعلق العتق بالشرط لان هذا الجملة
فى المفرد فى حكم الافتقار فعطفت على الجزاء ليكون الواو على اصلها
وعطف الاسمية على مثلها جواب سؤال تقديره ان موجب ما ذكر من
ان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ان لا يتعلق و عبدى حر
فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق و عبدى حر بالشرط بل يكون كلاما
مستانفا عطفا على المجموع لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها و
تقرير الجواب انها فى قوة المفرد و حكم الافتقار لان مناسبتها الجزاء
فى كونهما اسميتين وكون الاصل فى العطف بالواو التشريك ترجح عطفها
على الجزاء و حدهما بجعلها فى قوة المفرد و حكم الافتقار قوله ليكون
الواو على اصلها يعنى ان الاصل فى العطف بالواو التشريك فيحمل عليه
ما امكن رعاية للاصل و هذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها
حقيقة كما فى المفرد او حكما كما فى الجملة التى لا صارف عن اعتبار ما فى
قوة المفرد واما اذا لم يمكن الحمل على التشريك فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف
جملة لا تكون فى قوة المفرد و حكم المفتقر الى ما قبلها كما فى قوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة قالوا الجملة تكون لمجرد النسق والترتيب
بخلاف وضرتك طالق ترجع الى قوله تعلق العتق بالشرط يعنى ان قوله
وضرتك طالق فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق وان

فقد اجيب عن دخل مقدر فتدبر

امكن حمله على الوجهين لكن فيه صار فاعن اعتبار نما في قوة المفرد فاتى
اظهار الخبر وهو قوله طالق دليل على عدم مشاركته في الجزاء وصارف
عن العطف عليه اذ ح ينبغي ان يقال وحرتك ولهذا اي لاجل ما ذكرنا في
قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله و
ضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لان جملة انشائية مثل
قوله فاجلدوا والمخاطب بها الائمة فدليل المشاركة في الجزاء قايم هنا
فعطفنا عليه لا قوله واولئك هم الفاسقون لانه جملة خبرية وليس الائمة
مخاطبين بها فدليل عدم المشاركة في الجزاء قايم هنا فلم نعطف عليه
وثمرة هذا تاتي بيانها في اخر فصل الاستثناء الفاء عاطفة كانت
اولا للترتيب وهي اذا كانت عاطفة تفيد التعقيب بلا تراخ انما قال
اذا كانت عاطفة لانها اذا لم تكن عاطفة وهي التي تسمى فاء السببية و
تختص بالجمل وتدخل على ما هو جزاء لا تفيد التعقيب بلا تراخ للقطع بانه لا دلالة
في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا
تراخ فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان
يدخل على الترتيب بلا تراخ اي من ان يشتغل بينهما بعمل اخر وقد تدخل
على المعلول عاطفة كانت نحو سقاه فارواه السقي اثر الارواء ولا يلزمه
الارواء او لا نحو جاء الشتاء فتاهب لها الفاء فيها جزائية ونحوها بان

يصلح

يصلح تقديرا اذا الشرطية قبلها وجعل مضمون الكلام السابق شرطها
والمعلول لا بد له من تغاير علته في الوجود اذا كانت العلة بحسب الوجود
في الخارج موجودة انها متقدمة عليه بحسبه والشراء في قوله عم لن يجزي
ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه سبب للملك وهو
اي الملك شرط الاعتاق فلا احتمال للاتحاد بين الشراء والاعتاق
فان قلت فما معنى قوله فيعتقه وليس هنا فعل اخر سوى الشراء قلت
لما كان الملك في الصورة المذكورة حاصلا للولد بسبب اختياري اثبت
الشرع اعتاقا حكميا من جهته فقوله تفريع على ما تقدم من كون الفاء
للترتيب نحو في جواب من قال بعت هذا العبد منك بكذا يكون قبولا
اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فكانه قال قبلت
فهو حر بخلاف وهو حر لانه يحتمل رد الايجاب ببيان حريته قبله ولو قال
الخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا
هو لا يكفيه يضمن الخياط قيمة الثوب كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف
قوله اقطعه لان الاذن بالفاء مقيد بالشرط وبدونها مطلق وقد تدخل
على العلل اي قد تجيء فاء السببية للتعليل وذلك اذا كان ما بعدها سببا
لما قبلها نحو اخرج فانك رجيم وابشر فقد اتاك الغوث وتزودوا فان
خير الزاد التقوى وذلك لان ذكر المسبب يقتضي ذكر السبب لا ان المعلول
يكون علة غائية لعلته اذا كانت مقصودا منها لان افعاله تعالى غير معللة

بالاعراض والابثار ليس علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر
بالتزود لكون خير الزاد التقوى على ان المعلول المقصود من العلة
انما يكون علة بعلية العلة لا للعلة نفسها فان قال ادا الى الغا فانت
حرة او انزل فانت امن يعتق ويامن في الحال لان معنى الاول لانك
حرة ومعنى الثاني لانك آمن ولا يمكن ان يكون جوابا بالامر لان جوابه
لا يكون الا الفعل المضارع على ما تبين في موضعه ثم للترتيب مع التراخي
وهو اي التراخي عنده اي عند ابي حنيفة في التكلم والحكم لانها لمطلق
التراخي فينصرف الى الكامل وهو ما فيهما جميعا ولانها دخلت على اللفظ
فيظهر اثرها فيه ايضا وعندهما في الحكم فقط فان قال انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلق جميعا وينزلن
مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث والا يقع واحدة وكذا ان
قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها ان قدم الجزاء يقع الاول في الحال
لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال انت طالق وسكت لما مر ان التراخي
في التكلم ايضا ويلغو الباقي لعدم المحل لان المراة غير مدخول بها وان
اخر تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه
قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق وذلك
لان ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي
بقي الجمع وهو ان معنى الواو والاتصال صورة كاف في صحة العطف

وابثات

واثبات المشاركة في المبتداء بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على
الاتصال صورة ومعنى ولغا الثالث لعدم المحل وفايدة تعلق الاول
انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي مدخول بها ان قدم
الاول الجزاء نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط
كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كان مدخولا بها تكون
محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان اخر تعلق الاول
ونزل الباقي وهذا ظاهر بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه
من غير تعرض لاثباته او نفيه كما اذا انضم اليه لا فانه حينئذ يصير نصا في نفي
الاول واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا
اي لكونه للاعراض عما قبله قال زفر في قوله له علي الف بل الفان يجب
ثلثة الاف لانه لا يملك الاعراض عن الاول وابطال موجبه بجعله
في حكم المسكوت عنه كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا
الاخبار يحتمل التدارك ويراد به اي بالتدارك بكلمة بل نفي الانفراد
عما ذكر قبله عددا كان او معدودا عرفا نحو سني ستون بل سبعون
وعندي رجل بل رجلان بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل التدارك لان مدلوله
لا يتخلف عنه فتقع واحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة
بل ثنتين لغير المدخول بها فانه لما قال انت طالق واحدة وقعت الواحدة
لكونه انشاء فلم يبق المحل حتى يقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق بان يقال

لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه
لا يقع الثلث عند الشرط لانه قصد الاعراض عن الكلام الاول وابطاله
موجبه وهو تعليق الواحدة بالشرط وايقاع الكلام الثاني مقامه فاقتضى
ذلك اتصاله بالشرط المذكور بلا واسطة ولا يملكه اى ليس في وسعه ابطال
موجب الكلام الاول بالاعراض عنه فقدر شرط اخر في الكلام الثاني عملا
بموجب قصده فانه لو لم يقدر لا تتصل بواسطة وهو خلاف المقصود
فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والاخر
ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث
فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار اى صار نظيرا
لهذه المسئلة في وقوع الثلث عند وجود الشرط بخلاف الواو اى بخلاف
ما اذا اتى بالواو بدل بل فانه للعطف على تقرير الاول لا مع الاعراض
عنه وابطال موجبه فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول
اى تقتضى الاتصال بالشرط المذكور بواسطة فعند وجود الشرط يكون
الوقوع على الترتيب في الذكر عند ابي حنيفة ولما لم يبق المحل بوقوع
الاول لعدم الدخول بها لا يقع المذكور ثانيا كما قلنا في حرف الواو ولكن
للاستدراك اعلم ان لكن ان وليها كلام فهي حرف ابتداء لمجرد افادة
الاستدراك وليست بعاطفة وان وليها مفرد فهي عاطفة ان تقدمها
نفي او نهي نحو لا يقم زيد لكن عمرو وان دخل المفرد يجب سبق نفي نحو

ما رایت

ما رايت زيدا لكن عمروا فانه يتدارك نفي وهم عدم رؤية عمرو ايضا بناء
على المخالطة بينهما او نحو نهي وان دخل في الجملة يجب اختلاف طرفيها بالنفي
والاثبات من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا ايضا نحو جاءني زيد
لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهي بخلاف بل حيث
لا تدل على الاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط
لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون
تكذيبا له في اقراره فيكون ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون تكذيبا له بل يكون
معناه العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو والظاهر
هو الاول فعلى الثاني يصير بيان تغيير فلا يصح الا موصولا حتى يثبت الا
ثبات لعمرو مع النفي عن زيد لا متراخيا عنه لان النفي يصير ردا للاقرار
ولا باس بالتكلمة ماكية عمرو بمجرد الاخبار وعلى هذا قالوا ان قال المقضي له
بدار بالبينة ما كانت لي قط لكنها لزيد بكلام متصل وقال زيد باع المقضي
له مني او وهبها لي بعد القضاء اى صدقه في الاقرار وكذبه في انها لم تكن
له قط ان الدار لزيد لانه لما وصل الاستدراك بالنفي فكانه تكلم بهما معا
فيثبت موجبهما وهو نفي الملك عن نفسه وثبوته لزيد معا وعلى المقضي له القيمة
اى قيمة الدار للمقضي عليه لان تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم
لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما نفي الملك عن نفسه
وثبوته لزيد لان لازم الشيء الثابت به متاخر عنه وعما معه فيكون اى

النفي المذكور لان لازم الشيء الثابت به حجة عليه اي على الكل حيث يبطل
به شهادة الشهود ويكون اقرارا على نفسه لا على زيد لانه اقرار على الغير
فلا يبطل به الملك الثابت له فيتضمن القيمة اي يضمن المقضي له قيمة الدار
للمقضي عليه لانه اتلفها بالاثبات لزيد ثم ان اتسق الكلام عطف
على اول البحث اي ينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما
بعده تداركا لما قبله او لا فان صلح له تعلق ما بعده بما قبله والا اي
وان لم يصلح لذلك فهو كلام مستانف نحو لك علي الف قرض فقال المقر له
لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب اذ ح
لا يستقيم لكن غصب لا يكون الكلام مرتبطا وبالحمل على نفي السبب يرتبط
فاخترناه فقلنا انه نفي للسبب لا رد للاقرار بخلاف ما اذا تزوجت الامة
بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ الكلام
ويجعل لكن مبتدا لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا يمكن اثباته بعينه
فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف
فيكون اجازة نكاح مهره مائتان او لاحد الشيئين فان كانا مفردين يفيد
ثبوت الحكم لاحدهما او باحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون
احدهما او الاشياء فيتناول للشك في الاخبار ولا ينافيه كون الكلام للا
فهام كما سبق الى بعض الافهام لانه اي لان الشك ايضا معنى يقصد افهامه
وللتخيير في الانشاء كاية الكفارة والتحقيق على ما نبهت عليه انها

لاحد الا

لاحد الامرين او الامور والشك والتخيير والاباحة انما هو بحسب محل
الكلام ودلالة الحال فقوله هذا حر وهذا انشاء شرعا فاوجب للتخيير
بان توقع العتق في ايهما شاء او يبين على اختلاف الاصلين ويكون
هذا اي الايقاع او البيان المذكوران انشاء حتى يشترط صلاحية المحل
فح اي حين الايقاع او البيان واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا
فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام
انشاء شرعا يحتمل الاخبار لغة حتى لو قال لحر وعبد هذا حر او هذا واحد
لما مر لا يعتق العبد لصحة الاخبار فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير
اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق او بيانه في ايهما شاء شرعا ويكون
هذا الايقاع او البيان انشاء حكما ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك
ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون
لا حقيقة ولا حكما بل يكون على حقيقته الخبرية ولما كان للبيان الذي هو تعيين
احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بهما فباعتبار الشبه
الاول شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت
الميت لا يصدق وباعتبار الشبه الثاني قلنا يجبر على البيان كما اذا اقر بالمجهول
وانما قلنا باعتبار الشبه الثاني لان الجبر انما يكون في الاخبارات دون الا
نشاءات وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه واخبار من وجه وفي
قوله وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح فهذا اي فلما مر انه اوفي الانشاء

للتخيير او جب البعض فى كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر
الاجزية مقابلة للانواع الجناية على حسب المناسبة وهى معلومة
عادة من قتل وقتل مع اخذ مال واخذ مال فقط وتخويف فقط فجزاء الاول
القتل وجزاء الثانى الصلب وجزاء الثالث القطع وجزاء الرابع النفى و
المراد به الحبس حتى يحدث توبة صرح به فى الهداية على انه ورد البيان
من الشارع على هذا الوجه وابو حنيفة خير فى الثانى بين القطع ثم القتل والقطع
ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط وحمله على اختصاص الصلب بهذه
الحالة بحيث لا يجوز فى غيرها لا على اختصاصها بحيث لا يجوز فيها غيره
لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من انها قطع الطريق فيقتل او يصلب والتعدد
من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين ولهذا اى
لاجل ان او لاحد الشيئين قال فى هذا حر او هذا العبد ودابته لا يعتق
الا بالنية لانه لما ضم اليه ما لا يصلح العتق كانه قال له انت حر او لا
ولو قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا هذا كذا فى المبسوط وقال ابو
حنيفة لما تعذر الحقيقة يحمل على الواحد المعين مجازا لانه اولى من الا
لغاء ولو قال هذا حر وهذا وهذا يعتق الثالث فى الحال ويخير فى
الاولين كانه قال احدهما حر وهذا وقيل معناه هذا حر وهذا او هذا ان
فيخير بين الاول والاخرين فلا يعتق واحد منهم فى الحال والاول

اولى

اولى لما ذكر شمس الائمة فى اصوله ان الخبر المذكور اى حر لا يصلح خبرا
للاثنين ولا وجه لاثبات خبر مخالفه لفظا لان العطف للتشريك فى الخبر
المذكور او لاثبات خبر اخر مثله لفظا ومعنى واما ما قيل ان او هذا مغير
لما قبله بخلاف وهذا لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول ويتوقف
اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاولين بلا توقف
على الثالث فصار المعنى احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما
فوهم منشاؤه عدم الفهم لمعنى المغير فان قوله او هذا مغير لما قبله وكون الواو
للتشريك لا ينافيه بل يحققه لانه لو لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار
الثانى وحده وبعد ما كان لم يبق له ذلك الاختيار بل تعين اختيار الاول
وحده او الاخرين جميعا وهذا القدر كاف فى التغيير المراد واذا استعمل فى
النفى خبرا كان او انشاء يعم نحو ولا تطع منهم اثما او كفورا اى لا هذا ولا
ذاك لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم انما يكون بانتفاء
المجموع فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما الا ان يدل الدليل
على ارادة احد النفيين فحينئذ عدم الشمول لا لشمول العدم واذا قال هذا
وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان الواو للجمع ونفى المجموع يجوز ان
يكون بنفى البعض الا ان يدل الدليل على ارادة احدهما كما اذا حلف
لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل وهو كون كل منهما محرما فى الشرع
دال على ان المراد الحلف على ان لا يفعل واحدا منهما لا هذا ولا ذاك

فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو على الشمول العدم فذاك والا فهو
لعدم الشمول واو بالعكس واما ما قيل ان كان للاجتماع تاثير في المنع كما اذا
حلف لا يتناول السمك واللبن فلعدم الشمول فلا يحنث بتناول احدهما لان
هذا اليمين للمنع والا فلشمول العدم فلا يصلح ضابطا لانه ليس بمطرد فانه
اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع
ومثله كثير وقد يكون للاباحة قدم ما يتعلق بهذا نحو جالس الحسن او ابن
سيرين ويلزمها جواز الجمع وبه يفارق التخيير فانه يلزمه امتناع الجمع وهذا
اعم من منع الخلو ويعرف ان المراد ايهما بدلالة الحال ولهذا اي ولما في
الاباحة من جواز الجمع قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان
الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار لمعنى الا فينتصب المضارع بعدها
باضمار ان نحو لاقتلنه او يسلم ومنه قوله وكنت اذا غمزت قناة قوم كسرت
كعوبها او تستقيما ولمعنى الى فينتصب ايضا المضارع بعدها بان مضمرة
كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم ووجه الاستعارة في
الموضعين ان تعيين احدهما قاطع لاحتمال الآخر كالاستثناء والغاية
فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل الاولى او لا احنث وان دخل
الثانية اولا بر حتى للغاية جارة كانت نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها
او عاطفة فيكون المعطوف اما افضل او اخس الا انها اذا كانت جارة
لها معنيان الى وكي واذا كانت عاطفة لا يكون لها معنى كي او ابتدائية

فان ذكر

فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب شرط محذوف اي فيها
ونعمت والا فيقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع
اي ماكول هذا اذا دخلت للاسماء وان دخلت للافعال فان احتمل الصدر
الامتداد والآخر الانتهاء فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى يستانسوا
والا فان صلح ان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل
الجنة والا فللتعقيب من تراخ استعارة لها لمعنى الفاء وهذا مما اورده
الفقهاء لم ينقل مما اخترعه الفقهاء لان الصادر منهم بناء الجواب عليه لا انشاء
الكلام عليه فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل
الصياح لان حتى في مثل هذه الصورة للغاية وان قال عبدي حر ان لم
آتك حتى تغديني فاتاه فلم تغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح
للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه
ولو قال حتى اتغدى عندك فللتعقيب من غير تراخ لان فعله لا يصلح جزاء لفعله
فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وفيه
نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية للجزائية عدم الصلاحية للسببية وشرط
كونها بمعنى كي انما هو السببية وفعل شخص قد يكون سببا لفعل الآخر وفي
الجر الباء للالصاق نحو مسكت بزيد واما مررت بزيد فالباء فيه صلة
فيكون لتكميل متعلقة فان لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان
معناه الا خروجا ملصقا باذني وان قال الا ان اذن لا اي لا يجب

لكل خروج اذن بل يكفي اذن واحد للخروج اولا وهذا لان حقيقة الاستثناء
متعذرة ضرورة ان الاذن ليس من جنس الخروج ومعنى ان اذن الا
ذن لان ان مع الفعل بمعنى المصدر فيكون مجازا عن الغاية ووجه
المناسبة ظ فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت
وجود الاذن وينتهي عنده وقد عارض هذا وجه اخر وهو ان المصدر
قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون
التقدير لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن فاوجب
الوجهان الشك فلا يحنث لان الثابت يقينا لا يزول بالشك ومن الاستعانة
ومن الداخلة على الة الفعل نحو كتبت بالقلم فان قال بعت هذا العبد
بكر من البر يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا وان قال بعت
كرا من البر بالعبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه فيراعى
شرايطه من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وغير ذلك ولا يجرى الا
ستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الاول فانه يجوز التصرف فيه قبله
كما في ساير الاثمان والمعتبر في الالة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط
فيه الاستيعاب فاذا دخلت اى الباء في المحل ومن حرف مخصوص بالالة
يكون تشبيها له بالالة فلا يراد كله الا افادته دليل على ارادة الكل
كما في اية التيمم فح يبطل قضية التشبيه فالتبعيض في قوله تعالى فامسحوا
برؤسكم مستفاد من هذا الامر الوضع واللغة كما توهم على للاستعلاء ويراد

الوجوب

الوجوب لان الحق سواء كان لله تعالى كالنوافل او للعبد كالدين والنفقة
بعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو تبايعنك على ان لا يشركن بالله
شيئا وهو اى الشرط متعذر في المعارضات المحضة اى الخالية عن معنى
الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير
قمارا فيكون على بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق
فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق على
مال عندهما لانه معارضة من جانبها وعنده للشرط عملا باصله لعدم
التعذر فان الطلاق يقبل الشرط فمن طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة
يجب ثلث الالف عندهما لانها بمعنى الباء فيكون الالف عوضا واجزاء
العوض ينقسم على اجزاء المعوض ولا يجب عنده لانها للشرط واجزاء الشرط
لا ينقسم على اجزاء المشروط واما من فقد تقدم في فصل العام انها
للتبعيض وللتبيين والغالب عليها ابتداء الغاية حتى قال المحققون
ان اصلها هذا والبواقي اليها وقد يزيد لتاكيد العموم نحو جاءني من احد
الى لانتهاء الغاية والمراد بالغاية المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل
فان احتمله الصدر فبها والا فان امكن تعلقه بما دل عليه الكلام فذاك
نحو بعت الى شهر بتاجيل الثمن فان البيع لا يحتمل الانتهاء لكن يمكن تعلقه
الى بما دل عليه الكلام بطريق التضمين فصار كقوله بعت مؤجلا الثمن
الى شهر وان لم يمكن يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اى ان احتمل

التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا ينوى التنجيز والتاخير يقع عند مضى شهر
حرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع فى الحال
لان التاجيل صفة للموجود ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله
واعلم ان الاكثر وهو المختار عدم دخول حدى الابتداء والانتهاء فى
المحدود فاذا قلت اشتريت من هذا الموضع الى ذلك الموضع فالموضعان
لا يدخلان فى الشراء الا اذا دلت دليل على دخول احدهما كما فى قولك قرأت
من اوله الى اخره وقيل الظاهر هو الدخول الايجاز بلا تفصيل وقيل ان كانت
من جنسه نحو اكلت السمكة الى راسها فالظاهر الدخول سواء كانت غاية
قبل التكلم او لا وان لا فنحو اتموا الصيام الى الليل فالظاهر عدمه وقيل
كلاهما اى الدخول وعدمه سيان نظرا الى دلالة اللفظ والتعيين يكون
من الخارج وقيل ان تناولها صدر الكلام كما فى قوله تعالى وايديكم الى
المرافق تدخل لانها للاسقاط اى لاسقاط ما وراءها ان وجد فيها ورائها
شئ من جنس ما قبلها او للتاكيد ان لم يوجد لو غوّ بها لحكم التناول والا
اى وان لم يتناولها الصدر كما فى اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل لانها
للمد اى مد الحكم اليها والفرق بين هذا وما ذكر قبله انه قد لا يوجد التناول
ويوجد المجانسة بين الحد والمحدود كما فى قوله تعالى اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى من شرط فى الدخول على تقدير التناول ان لا يكون
غاية قبل التكلم فقد خالف الجمهور فى نحو اكلت السمكة الى راسها ثم انه زعم

ما ذكر عين ما نقل ثالثا ولا اختلاف بينهما الا فى العبارة مع وضوح
الفرق بينهما معنى كيف وقد اختلفا فى الموجب فى نحو المثال المذكور وانه ثم
ادعى انه اخذ نتيجة المذاهب المنقولة فيها وهذا مما لا ينبغى ان يذهب اليه
فان قال نوع على القول الاخير وهو المختار ابى حنيفة له على درهم الى عشرة
يدخل الاول بحكم العرف لا الاخر عند ابى حنيفة فيجب تسعة وعندهما يدخل
الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا تدخلان فيجب ثمانية ويدخل الغاية فى الخيار عنده اى ان باع على انه
بالخيار الى غد يدخل الغد فى حق الخيار لانها غاية الاسقاط وكذا فى الاجل
نحو بعت الى رمضان اى اطلب الثمن الى رمضان واليمين نحو لا اكلم زيدا
الى رمضان فى رواية الحسن واصل ذلك ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم
التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا للمد
وعندهما لا تدخل عملا بما هو الاصل فى كلمة الى وهو عدم الدخول وفى الظرف
الا ان اضمار يقتضى الاستيعاب نحو صمت هذه السنة دون اثباته نحو
صمت فى هذه السنة فلو نوى فى انت طالق غدا اخر النهار لا يصدق قضاء
انما قال قضاء لانه يصدق ديانة وفى انت طالق فى الغد يصدق وان
لم ينو شيئا يتعين الجزء الاول لسبقه بلا مزاحم ولو قال انت طالق فى
الدار تطلق حالا الا ان يريد فى دخولك فيتعلق به على وضع المعدد
موضع الزمان فانه شايع او على استعارة فى للمقارنة لما بين الظرف
والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير لمعنى الشرط فرق ان مقارنة

الشيء بالشيء تقتضي وجود احدهما عند وجود الاخر فيلزم تعلق الانطلاق
بوجود الدخول لتقارنهما فلا يقع بانت طالق في مشية الله تع توزيع على ما
تقدم من ان في اذا استعير للمقارنة يصير بمعنى الشرط ويقع في علم الله تع
اي يقع بانت طالق في علم الله تع وذلك لان التعليق بمشية الله تع صحيح
ولا يعلم بوقوع الشرط بخلاف التعليق بعلم الله تع والسر فيه ان العلم تابع
للمعلوم فلا يمكن تعلق وقوع شيء بعلمه تع بخلاف مشيته تعالى فانها متبوعة
ووقوع الكائنات تابع لها ومن غفل عن هذا السر قال ما قال وما
ذا بعد الحق الا الضلال وما لم يصح معنى التعليق فالمراد المعنى التشبيهي
للاشتمال كما في زيد في نعمة اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان
قال انت طالق واحدة مع واحدة سواء كانت مدخولا بها او لا وقبل
للتقدم فيقع واحدة ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة
لان الطلاق المذكور اولا لما وقع قبل الكلام تبقى محلا للثاني وثنتان لو قال
قبلها واحدة اذ ليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنة للاولى
الواقعة في الحال فيثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال
انت طالق امس يجعل ايقاعا في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو
قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا
في الثانية ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في الاولى وعند
للحضرة فقوله لفلان عندي الف درهم يكون وديعة لان ولا دلالة على الحفظ

لاعلى

لا على اللزوم في الذمة لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينارا يثبت
كلمات الشرط ان للشرط فقط اي لا يعتبر معه ظرفية ونحوها كما في اذا
ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون
فان قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا فهو به حتى يظهر الفرق بين البر
والحنث يقع الثلث قبيل موت احدهما لان الشرط وهو عدم التطليق انما
يتحقق عند ذلك ومتى للظرف خاصة فيقع الثلث كما سكت لانه يقع بعد
السكوت في متى لم اطلقك انت طالق ثلثا ان لم تقل موصولا انت طالق
واذا عند الكوفيين يجيء للظرف نحو واذا ما تكن الخصاصة تدعى فندب وللشرط
نحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف المحض وقد
يتضمن معنى الشرط تضمن المبتدا اياه وهو قولهم في امر كائن او منتظر
لا محالة فهي بلا نية كان عنده وكمتى عندهما في قوله انت طالق ثلثا
اذا لم اطلقك اي يقع قبيل موت احدهما عنده لاحتماله معنى الظرف والشرط
فلا يقع بالشك وقد يقع كما سكت عندهما لانه حقيقة في الظرف وكمتى
بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف
طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد به ووجه قولهما ظ فلذلك لم يذكره
له لا يخرج الامر من يدها اي بالقيام عن المجلس على اعتبار انه للوقت ويخرج
على اعتبار انه للشرط وقد صار في يدها يقينا فلا يخرج بالشك ومن ههنا
ظهر ان قوله في المسئلتين على منوال واحد بلا فرق واختلاف الحكم لاختلاف

يعني ان ذلك التضمن باعتبار افادة الكلام بعد حصول مضمون جملة لحصول مضمون اخرى فلا يلزم استعمال اللفظ في غير ما وضع له لان المعنى المذكور من قبيل المستتبعات

ومن قال في تعليله حيث جعل اذا في الاولى لمحض الشرط وفي الثانية للظرف لم يعف على وجه قول ابي حنيفة كما لا يخفى منه

الحال وكيف للسؤال عن الحال فان استقام فيها والا بطلت اي وان
لم يستقم السؤال عن الحال يبطل كلمة كيف فيعتق في انت حر كيف
شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل
كيف شئت اذ ليس للعتق كيفية تقبل التفويض حتى يصير مجازا عن
معنى انت حر بانه كيفية شئت بخلاف الطلاق فان له كيفية كذلك
حيث يكون رجعيا وباينا خفيفا وغليظا بشبهها ولهذا تطلق
في انت طالق كيف شئت وبقي الكيفية اي كونه رجعيا او باينا
خفيفا او غليظا مفوضة اليها ان كانت مدخولا بها انما قيد به
لان كلمة كيف انما تدل على تفويض للاوصاف دون الاصل ففي غير المدخول
لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي مدخول بها يكون
التفويض اليها فان شاءت موافقة لما نواه او منفردة عنها اي
عن نية الزوج بان لا يكون له نية فذاك والا اي وان لم يكن لا هذا
ولا ذاك وذلك بان يكون مشيتها مخالفة لنيته فرجعية لانهما تعارضا
فتساقطا وبقي اصل الايقاع كما اذا لم تشأ هذا عنده وعندهما تعلق
بمشيتها الاصل ايضا فلا يقع شيء من انواع الطلاق ما لم تشاء
موافقة او منفردة لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض
نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال فتعلق بما هو
من التصرفات الشرعية كالطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها [illegible]

فقاله

فقاله واصله سواء لان معرفة وجوده باوصافه فافتقرت معرفة ثبوته
الى معرفة وصفه والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق
الوصف تعليق الاصل **فصل** في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج
الى النية ولا الى ما يقوم مقامها والكناية يحتاج الى واحد منها والاستتارها
لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهة فلا يحد بالتعريض لانه نوع من الكناية نحو
لست انا بزان اذا قال تعريضا بان المخاطب زان اعلم ان الواقع
بكنايات الطلاق مثل انت باين وانت حرام بوائن عندنا وعند الشافعي
لا يقع بها الا الطلاق الرجعي لانها كناية عن الطلاق والواقع بصريح
الطلاق رجعي فكذا بالكناية عنه لان الشئ اذا كان كناية يكون الثابت
به ما كني عنه ومشايخنا قالوا في جوابه كنايات الطلاق تطلق مجازا لانها
كناية عن البينونة عن وصلة النكاح لا عن الطلاق كما هو موجب تلك
الاضافة اذا كانت على حقيقتها ومنهم من قال في تعليله لان معانيها غير
مستترة لكن الابهام فيما يتصل به كالباين مثلا فانه مبهم في انها باينة عن
اي شيء عن النكاح او غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح
تعين وثبت بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم
فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت
طالق زاعما انهم انما ذكروا القول المذكور في جواب من قال ان هذه الا
لفاظ كنايات عندكم والكناية ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق

في مثل الالفاظ فيجب ان لا يقع بها الرجعي كما في انت طالق لم يجب لانه ان
اريد به عدم استتار مفهوماتها اللغوية فلا يجدي وان اريد به عدم استتار
معانيها المرادة فمم كيف ولا يمكن التوصل اليها الا ببيان من جهة المتكلم
والمراد في الكناية استتار المراد مطلقا اي سواء كان ذلك الاستتار باعتبار المحل
او غيره وبهذا التفصيل اتضح وجه الجواب عما قيل ثم انه قال وبتفسير
علماء البيان لا يحتاج في الجواب عنه الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر
لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالباين معناه ثم ينتقل منه بنية
الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق الا في اعتدي
فانه يقع به الرجعي لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق
اذا كان بعد الدخول وان كان قبله ثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
وكذا استبرئي رحمك يعني هذا الدليل فيحتمل انه امر باستبراء الرحم
لتتزوج زوجا اخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه
يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع واحدة رجعية ولا تبين لعدم دلالته على البينونة
ولم يجب فيه ايضا لانه يرد على قوله يثبت بطريق اطلاق اسم السبب على
السبب ان المسبب لما يطلق على السبب اذا كان السبب مقصودا منه
وهذا ليس كذلك لانه مدفوع بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو
اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل
بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة يختص

بالطلاق

بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة
المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها بل لان المعنى الموضوع له غير مقصود
في الكناية ولذلك لا يكون مرجعا للصدق والكذب حتى قيل لا يلزم ثبوته
في الواقع فمن اين يلزم الطلاق لصفة البينونة

التقسيم الثالث

باعتبار ظهور المراد وخفائه ومراتبهما اللفظ اما ان يظهر المراد منه
اولا والاول اما ان يسوق الكلام له اولا والثاني الظاهر شرط فيه عدم كونه
مسوقا للمعنى الذي يجعل فيه ظاهرا فامتاز عن قسمه مفهوما ووجودا وهكذا
في ساير القسمين والاول اما ان يقبل التخصيص والتأويل اي احدهما
اولا والاول النص كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل
والحرمة نص في التفرقة بين البيع والربوا لانه سوق لها ومن ههنا ظهر انهما
قد يجتمعان في كلام واحد وان ذلك ينافي تباينهما وجودا لانه لم يجتمعا
فيه في كلام واحد باعتبار معنى واحد بل باعتبار معنيين والثاني اما ان يلحقه
البيان بدليل قطعي لا شبهة فيه او بدليل ظني فيه شبهة والثاني المأول
انا مثل الخفي والمشكل والمشترك والمجمل والثاني الاول اما ان يحتمل النسخ
المراد من النسخ نسخ المعنى ومن الاحتمال ما باعتبار نفس الكلام بان
لا يكون فيه ما يدل على الدوام والتأبيد اولا والاول المفسر والثاني
المحكم كقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة والكل يوجب الحكم ويقدم
عند التعارض والذي لم يظهر المراد منه ان كان ذلك لعارض فخفي فان كان

لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه والخفي
كاية السرقة خفيت في النباش والطرار لعارض وهو اختصاص كل منهما
باسم اخر فان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه
في المعنى الذي تعلق به الحكم كالطرار فانه سارق كامل يثبت فيه الحكم بطريق
الدلالة وان كان لنقصان كالنباش لا والمشكل اما لغموض في المعنى
نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه
ساقط فوقع الاشكال في الفم لاشتباه الحال لانه ظاهر من وجه حتى لا ينتقض
الوضوء بخروج الدم اليه وباطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
فاعتبر الوجهان والحق بالظاهر في الغسل حتى وجب غسله فيه سواء كان عن جنابة
او غيرها وبالباطن في الوضوء حتى لم يجب غسله فيه سواء كان بحدث او لا
وانما لم يعكس لان صيغة التكليف في اية الغسل دلت على المبالغة ولا
دليل في اية الوضوء عليها او لغرابة من جهة الاستعارة نحو قوارير من فضة
استعارة القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف ثم جعلها من الفضة
مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة والمجمل
وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يزول الا ببيان من المجمل سواء كان
ذلك لتزاحم المعاني كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او للنقل كالربوا لانه
في اللغة لمطلق الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد
اي فضل فكان مجملا ثم لما بين النبي عم الربوا في الاشياء الستة خرج من حيز

الاجمال

الاجمال حيث احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليوقف على علة الربوا فيظهر
الحكم في غير تلك الاشياء والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه
اصلا كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي
النظر اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفائه لمزية او نقصان
والمشكل التأمل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله
من باب العطف على عاملين مختلفين والمجرور مقدم والمجمل طلب البيان
من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيكون المجمل مفسرا كالصلوة وقد لا يكون
كبيان الربوا فيحتاج الى نظر لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل
لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك ولهذا قال ثم النظر والتأمل ان
احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد
حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابه
لا يعلم غير الله تعالى خلافا لمن راى التوقف على الراسخون في العلم الدال
على انهم يعلمون تأويل المتشابهات وعلى الاول يكون الانزال للابتلاء
اي يكون الحكمة في انزال المتشابهات على القول الاول ابتلاء الراسخ في
العلم بالتوقف عن الطلب والتأمل جواب دخل مقدر تقديره ظ لا يقال
فعلى هذا يلزم تضليل عامة السلف في كل قرن اذ ما من اية الا وتكلم العلماء
في تأويلها في القرن الاول والثاني ومن بعدهما ولم ينكر عليهم احد من اهل
تلك القرون لانا نقول الانكار هم فان قرأ الوقف على الا الله انكار من

القائلين بشك الرواة على المأولين الا انه لما كان للاجتهاد مساغ سكت
كل من الفريقين عن تخطئة الاخر في الاعتقاد فتدبر والله الهادي الى سبيل
الرشاد شبهة لما ذكر في القرآن بيانه بدليل لا شبهة فيه ناسب المقام ايراد
منع الشبهة وحلها قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لتوقفه على نقل
اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص
والتقديم والتاخير كما في قوله تعالى واسروا النجوى الذين ظلموا قالوا تقديره
والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والناسخ
او المعارض العقلي الاول مخصوص بالاثبات والثاني بالايجاب فاللازم عدم
واحد منهما ولذلك عطفه باو وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة والصرف
والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهي من قوله
وعدم الاشتراك فلان مبناها على الاستقراء وعدم الوجدان وغاية ما يفيد
الظن واجيب بمنع ظنية الوجوديات في كل دليل لفظي فان منها ما هو متواتر
لغة كمعنى الارض والسماء وصرفا ككون مثل ضرب فعل ماض ونحوا كرفع الفاعل
ونصب المفعول ومنع بناء العدميات على الاستقراء فان وجود قرينة قطعية
الدلالة على ارادة الاصل مغن عنه اي عن الاستقراء فيجوز ان يؤلف
كلام من المتواترات لغة وصرفا ونحوا معه ما يدل قطعا على المراد فيكون قطعية
الدلالة على المطلوب قيل من ادعى ان لا شيء من التراكيب يفيد القطع فقد انكر
جميع المتواترات كوجود بغداد فهو اما لا يخفى السفسطة او العناد ورد

بمنع ذلك

بمنع ذلك فان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام
دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب واعلم انهم
يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالعلم
الحاصل بالمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالعلم الحاصل
بالمشهور والاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة

باب البيان

لما كان الفرق بين المفسر وما دونه باعتبار القبول لبيان التغيير
وعدم القبول له والفرق بين المحكم وما دونه باعتبار القبول لبيان
التبديل وعدم القبول له احتيج هنا الى معرفة ذينك البيانين فلذلك ذيل
التقسيم الثالث ببيان البيان وايضا لما كان طريق الاقتضاء الآتي
ذكره في التقسيم الرابع ملتبسا بطريق الضرورة ناسب تقديم الضرورة كيلا
يشتبه الثبوت اقتضاء بالثبوت ضرورة وهو اظهار المراد من كلام سابق
احترز به عن الاظهار بالنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء او ما
يتعلق به اي بالمراد من الكلام السابق وانما زيد هذا ليشمل التعريف
بيان التبديل وهو اما بالمنطوق او غيره والثاني بيان الضرورة والاول
اما ان يكون من الكلام ام لا الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام لعدم
انتظامه استثناء التعطيل بخلاف اظهار المراد من الكلام او من اللازم
له كالمدح والثاني بيان التبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني
بيان تغيير كالتخصيص موصولا احترز به عن المفصول لانه نسخ عندنا

والاستثناء وضعيا كان او عرفيا والشرط والصفة والغاية المتبع
التي دل عليها الغاية من فحوى الكلام بخلاف ما دل عليه الناسخ والاول
اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن اكد بقطع الاحتمال او مجهولا
كالمشترك والمجمل الثاني بيان تغيير والاول بيان تقرير وبيان التفسير يجوز
بخبر الواحد في جوازه به دلالة على جواز بيان التقرير به ولذلك اكتفى بركنه
وان كان المبين قطعيا سواء كان من الكتاب ومن السنة ويجوز تاخيره
الا اذا كان مما لا بد منه بان يكون المبين حكما ايجابيا وتحريميا او وضعيا
لازما ويكون بحيث لا يمكن ان يدرك الا او منه قبل البيان فحينئذ لا يجوز
تاخيره عن وقت الحاجة عند الجمهور خلافا لمن جوز التكليف بما لا يطاق
لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب خلافا لاكثر المعتزلة و
الحنابلة وبعض الشافعية فانهم لا يجوزون تاخير بيان ما يحتاج الى البيان
عن وقت الخطاب ايضا ووافقهم الكرخي في غير المجمل فعنده ان ما افتقر الى
البيان ان كان مجملا جاز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والا فلا لقوله تعالى
ثم ان علينا بيانه وذلك ان ثم نص في التراخي وعلى صريح في اللزوم ولا لزوم
في غير بيان التفسير واذا ثبت فيه جواز التاخير ثبت في بيان التقرير دلالة
وفيه نظر لان اداة التراخي لم يدخل على البيان بل على عبارة اللزوم فلا وجه
من جعل التراخي الا ما في الرتبة وبيان التغيير بخبر الواحد لا يجوز ابتداء انما قيده
لانه يجوز بيان التغيير للقطعي بخبر الواحد بعد صار ظنيا ببيان اخر مثل ان كان

المبين

المبين قطعيا سواء كان من الكتاب والسنة لانه دونه حينئذ كان
ظنيا فلا يعارض القطعي فلا يصالح مغيرا له فلا يجوز تخصيص الكتاب ابتداء
بخبر الواحد لان التخصيص بيان تغيير عندنا خلافا للشافعي فانه بيان
تغيير عنده لما تقدم ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض
فبيان ارادة البعض يكون تغييرا وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص
تغيير الموجب ولا منفصولا اي لا يجوز بيان التغيير الا موصولا من غير
ضرورة فما يكون من الضرورة التنفس والسعال او نحوهما لا يمنع الجواز فلا
يصح الاستثناء الا موصولا لقوله عم فليكفر عن يمينه ولو صح الاستثناء
متراخيا لما اوجبها اي لما اوجب النبي عم الكفارة عينا اذ يكون
الواجب اللازم احد الامرين الاستثناء او الكفارة بل يقال فليستثن
او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء وان طال
الزمان شهرا وانكرت عليه امراة في ذلك قالت لو كان ما قاله جائزا
لم يكن لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث معنى قالوا بيان
التغيير متصلا يلزمه التناقض لما فيه من اثبات شيء ونفيه في زمان واحد
والا لم يوجد التغيير وقد وقع في التنزيل المنزه عن النقص فلا بد من توجيهه
بان المجموع يصير كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة
مثلا او ساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله
ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما ياتي في فصل مفهوم

المخالفة بناء على ان الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخر وفيه نظر
اذ خ لا يوجد معنى التغيير وفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير لا يكفي والا
يوجد بيان التغيير في جميع متعلقات الفعل وكذا التخصيص اي لا يصح
التخصيص ايضا الا موصولا خلافا للشافعي بناء على ما تقدم انه بيان تغيير
عندنا وبيان تفسير عنده واعلم انه لا خلاف بيننا وبينه في قصر العام على
بعض ما تناوله الكلام مستقل متراخ انما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير
العام به ظنيا في الباقي او نسخ حتى يبقى على ما كان فلا وجه للاحتجاج
اي لما كان الخلاف في الثاني دون الاول لا وجه له لاحتجاج المخالف بقوله
تعالى ان تذبحوا بقرة انها تشمل كل فرد من جنس البقر على البدل ثم بينه
متراخيا ان المراد بقرة معينة ولا بقوله تعالى واهلك انها تعم النساء والا
ولاد ثم خص منه بعض بنائه متراخيا بقوله تعالى انه ليس من اهلك ولا
بقوله تعالى وما تعبدون من دون الله روي انه عم لما تلا الاية على
المشركين قال له ابن الزبعرى قد خصمتك ورب الكعبة اليس اليهود
عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة
فقال عم بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص عزير وعيسى والملائكة
عليهم السلام متراخيا لان الثابت بها على تقدير تمامها قصر العام بالمتراخي
وقد عرفت ان الخلاف في امر اخر وراء ذلك والادلة المذكورة قاصرة عن

بيانه

بيانه ولا للجواب من طرف اصحابنا بان الاول نسخ للاطلاق لانه
لانه متراخ من خلافه اخرى وذلك ان الخلاف بيننا وبين الشافعي
في موضعين احدهما ما مر بيانه والاخر في الفرق بين تخصيص العام و
تقييد المطلق وما ذكر جوابنا عن احتجاج الخصم في الموضع الثاني وبان
الاهل لم يكن متناولا للابن الكافر لان من لا يتبع الرسول لا يكون من
اهله سلمنا لكن استثنى بقوله الا من سبق لانه ايضا متراخ في غير محل
الخلاف لما عرفت انا لا ننازع في العام متراخيا وهذا الجواب انما يناسب
من نازع فيها كما لا يخفى ثم ان ما ذكر من تخصيص معنى الاهل لا يناسب
اهل اللغة فان المعتبر فيه عندهم القرابة دون المتابعة في الدين وبان
ما تعبدون من دون الله لا يتناول عزيرا وعيسى والملائكة عليهم السلام
لان ما لغير العقلاء لما مر انه على خلاف ما عليه الجمهور بل لانهم ما عبدوهم
حقيقة على ما افصح عنه عم بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك
فقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية لدفع ذهاب الوهم
الى التناول لهم عليهم السلام نظرا لما مر آنفا واعلم انه لا فرق بين التخصيص
والاستثناء في كونهما بيان تغيير عند الشافعي كما لا فرق بينهما في كونهما بيان
تغيير عندنا وموجب ما ذهب اليه ان لا يفرق بينهما صحة التراخي لكن الاستثناء
لما كان غير مستقل لم يصح فيه التراخي لعدم استقلاله لا لكونه مغيرا

فصل

في الاستثناء مشتق من الثني تقول ثنيت الشيء اذا منعته وصرفته عن حاجته

واعلم انه لا شبهة في ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في
المنقطع ولذلك لا يحمل عليه الا عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء
فحقيقة فيهما بعرف اهل النحو وان كان مجازا في الثاني بحسب اللغة فلا مانع
عن تقسيمه اليهما ولا عن تقديم تعريفه الجامع لهما وهو ما دل على مخالفة بالا
غير الصفة ونحوها الا ان المقصود ههنا لما كان هو الاول اذ لا فائدة للثاني
عن البيان وانما ذكر في هذا الفصل استطرادا لم يتعرض لتعريف الاستثناء
المشترك بينهما وصيغته موضوعة لمنع بعض تناوله صدر الكلام عن الدخول
بحسب دلالة الواقع لان الاستثناء تصرف لفظي فلا تأثير له الا في الاول
في حكمه اي في حكم صدر الكلام قوله بعض ما تناوله لاخراج الاستثناء المستغرق
الباطل بالا او نحوها انما ذكره باداة الفصل لان الشرط واخواتها اداته
لا بعينه وبه خرج سائر التخصيصات هذا اشارة الى ما ظهر مما تقدم من
كون الاستثناء مخصوصا بالصيغة المذكورة في الوضع يعني عرف اهل النحو
واما في الشرع فهو على قسمين وضعي وهو ما ذكر وعرفي وهو التعليق
ظاهره يشعر على وجه هذا التعليق ان شاء الله تعالى بمشية الله تعالى قال في
البدايع انه ليس باستثناء في الوضع بل تعليق الا انهم تعارفوا اطلاق
اسم الاستثناء على هذا النوع قال الله تعالى اذ اقسموا ليصرمنها مصبحين
ولا يستثنون اي لا يقولون ان شاء الله تعالى انتهى ولا يذهب عليك
ان المعنى اللغوي للاستثناء جامع لهذين النوعين وبعض مشايخنا قال

الاستثناء

الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع الاول لانه تكلم بالحاصل
بعد الثنيا واستثناء تعطيل وهو النوع الثاني وانما سمي به لان الكلام
يتعطل به والحق انه غير منحصر في النوع الثاني لان الباطل من قسمي الا
ستثناء المستغرق داخل فيه وليس من النوع الثاني وهذا اي القسم العرفي
ابطال واعدام للحكم من الاصل لما يتعلق باللسان من الاحكام نحو
الطلاق والعتاق واما النية فعمل القلب فلا تأثير فيها للاستثناء عند
ابي حنيفة ومحمد وتعليق لكن بشرط لا يوقف عليه فلذلك لا يقع المعلق
اصلا عند ابي يوسف فلو حلف لا يحلف بالطلاق مثلا يحنث بذلك عنده
لا عندهما من ههنا ظهر ان حقه ان يذكر في هذا الفصل من انواع الاستثناء
لا من حيث انه تعليق وذلك اي القسم الوضعي بيان من وجه لانه يبين
ان المراد هو البعض وتغيير من وجه لانه يغير موجب الصدر اذ لولاه
لشمل الكل وكذا النسخ بيان من وجه وتغيير من وجه الا انه بالنظر الى
المدة لما مر فيما تقدم ولا تعرض فيه لمعنى الكلام فمن وهم انه تغيير بحسب معنى
الكلام فقد وهم ولا تناقض في الاستثناء دفع لما يتبادر اليه الذهن
من ان قوله له علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها
صريحا لعدم الشمول اي لا شمول في المستثنى للمستثنى منه بحسب الارادة بالفعل
على ما نبه عليه فيما تقدم بقوله اذ لولاه لشمل الكل وكان القوم في وقعه
على طرايق قدد افترقوا ايادي سبا وذهبوا بددا واطلقوا على

فالاثبات والنفي لم يتواردا على محل
واحد منه

ثلثة مذاهب فلا بد من احد التقديرات الثلث لانه ان اريد في المثال
المذكور عشرة واسند اليه قالنا فض ط وانتقاض بان لا يراد العشرة
او يراد ولا يسند اليه والاخير اول المذهب اولا ها وعلى الاول ان
اريد به السبعة فهو ثانيها وان لم يرد بها وهي مرادة قطعا فيكون مرادا
بالمركب فهو ثالثها الاول هو مذهب الحنفية ان العشرة في قوله له على
عشرة الا ثلثة اطلقت على معناها فتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج
منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة
فلم يقع الاسناد الا على السبعة والثاني هو مذهب الشافعية انها
اطلقت على السبعة مجازا وقوله الا ثلثة قرينة له فهو اي قوله الا ثلثة
كقوله ليس على ثلثة فيكون كالتخصيص بالمستقل في بيان ان الحكم
المذكور في الصدر وارد على السبعة والحكم في البعض الاخر على خلافه
ولا فرق بينهما الا بالاستقلال وعدمه وعلى المذهب الاول هذا
الفرق ثابت بينهما مع فرق اخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا
لحكم الصدر بعبارته بخلاف التخصيص ومشايخنا قالوا في رد ان العشرة
اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى السبعة
مثلا عشرة بخلاف العام فان المشتركين اذا خص منه نوع كان الاسم
واقعا على الباقي بلا خلل والثالث هو مذهب القاضي ابو بكر ان قوله
عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة حتى كانه وضع اسمان مفرد وهو سبعة
ومركب
ومركب هو عشرة الا ثلثة فكانه قال على سبعة فهذا يشارك الاول
في كون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الثنيا اي الاستثناء فان الاخراج
على الاول لما كان قبل الحكم كان الكلام في حق الحكم بالباقي بحسب وضعه
ومقتضى عبارته الا انه يفارقه من حيث ان الاستثناء ح يكون في
العددي كالتخصيص بالعلم كانه قال له على سبعة وفي غير العددي كالتخصيص
بالوصف كانه قال جاءني غير زيد ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما
الا عند القائلين بمفهوم المخالفة وعلى الاول يكون اكثر في دلالته على
ان الحكم في المستثنى يخالف لحكم الصدر منهما اي من التخصيص المذكور
في نفي الحكم عما عداهما لان في ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد
الى الباقي اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف له على
سبعة وجاءني غير زيد ولقائل ان يقول لا نم ان الاشارة الى ما ذكر
بل الى ان حال المستثنى خلاف حال الصدر وذلك كما يكون بالاختلاف في الحكم
نفيا واثباتا كذلك يكون بالاختلاف فيه وجودا وعدما بان يتحقق الحكم
في احدهما دون الاخر ويكون الاخر مسكوتا عنه ويفارقهما اي الاول
والثالث الثاني في انه ح يكون اثباتا ونفيا في العبارة اي يكون المستثنى
والمستثنى منه على المذهب الثاني كلاما حكمين احدهما مثبتة والاخرى منفية
بطريق العبارة لا بطريق المفهوم ولا بطريق الاشارة وقال ابن الحاجب
في رد الثالث انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من ثلثة اي من ثلثة

تعبير نحو ذكر التنقيح

عبارة التنقيح في العربية

الفاظ دل على ذلك الاستقراء ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مستقل
انما اعتبر ابن الحاجب هذا كيلا يتجه النقض بمثل ابى عبد الله وعلى ما ذكر
من المذهب الثالث يلزم هذان المحذوران وهذا ظ ومن تصدى الجواب
عنه بان المراد يعنى مراد من ذهب الى ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق
على السبعة فكانه قال على سبعة المطابقة بين القولين المذكورين
فى المعنى لا الموافقة فى الوضع فان الوضع فى الاول كلى وفى الثانى جزئى
فلا يلزم ما ذكر من المحذورين لان مبناه على ان يكون الوضع فى الاول
جزئيا فقد اتى بشئ عجاب اذ لا يخفى انه لا يفى بالمقصود وهو دفع التناقض
بطريق ثالث لان المفردات ح اى على تقدير ان لا يكون للقول الاول
وضع جزئى مستعملة فى معانيها الافرادية فان اريد فى المثال المعهود
عشرة واسند اليه فالتناقض وان اريد ولم يسند اليه فهو المذهب الاول
وان لم يرد بل اريد سبعة فهو المذهب الثانى فبقى لصاحب المذهب الثالث
على التأويل المذكور مجرد قول لا معنى لا يسمن ولا يغنى قيل هذا المذهب
هو المشهور من مشايخنا وبعضهم كالقاضى الامام ابى زيد الدبوسى وفخر الاسلام
البزدوى وشمس الائمة السرخسى قالوا ان الاستثناء الغير العددى الى المذهب
الاول بحكم العرف وقد فهم هذا من قولهم يعنى انهم لم يصرحوا بهذا المذهب
لكن فهم مما ذكروا فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة ان مذهبهم
هذا لانه اى لان الاستثناء الغير العددى على المذهب الثالث كالتخصيص

القائل صاحب التنقيح

بالوصف

٥٥

بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود وهم لا يقولون به فان التخصيص
بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفى الحكم عما عداه ولا الا لنفى وجوده
لفظا بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا المذهب وليس مذهبهم هو
المذهب الثانى لان النفى والاثبات عليه اى على المذهب بطريق العبارة
لا بالاشارة فعلم انه اى مذهبهم فى الاستثناء الغير العددى هو المذهب
الاول بحكم العرف يعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم
مخالف للصدر بالاشارة دون العبارة بقى الكلام فى ثبوت هذا العرف
وفرقه بين العددى وغيره وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء
وضع لنفى الشركة والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج و
تكلم بالباقى ومن النفى اثبات مع بالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما
بالباقى فى حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة يعنى فى القول بان الاستثناء
الغير العددى يفيد النفى والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات
الاربعة وفى العددى ذهبوا الى المذهب الثالث حتى قالوا فى ان كان لى
الا مائة فكذا لا يحنث ان لم يملك الا خمسين لانه على المذهب الثالث كقوله
ان كان لى فوق المائة فلا يشترط وجودها ولو قال ليس لى على عشرة الا ثلثة
لا يلزمه شئ لانه كقوله ليس لى على سبعة واحتج على المذهب الثانى بابطال
الاخرين بان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض بناء على مانع شايع
كالعام المخصص الذى انعدم حكمه فى القدر المخصوص واما اعدام التكلم الموجود

عبارة التنقيح كالتخصيص

اللازم على المذهب الاول والثالث فغير معقول ط بقل فلا الاخ ولا
على عدم الشيوع وهو لايناسب المقام وباجماعهم اي اجماع اهل
اللغة على انه من الاثبات نفي وبالعكس هذا صريح في ان الاستثناء
يدل على ان حكم المستثنى يخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا نفي حكم
المسكوت عنه وبالاجماع اطلق هذا الاجماع لان المراد ههنا الاجماع
المعهود وهو اجماع المجتهدين على ان لا اله الا الله كلمة التوحيد فانه
لايتم الا باثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما عداه واما ما قيل في رد
المذهب المذكور لو كان المراد البعض يلزم في اشتريت الجارية الا نصفها
استثناء نصفها من نصفها وهو ليس بمراد قطعا مع انه يلزم في التسلسل بيانه
ان الاستثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج
النصف من النصف يقتضي ان يراد بها الربع واخراج الربع النصف من
الربع يقتضي ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية فمردود بان ما ذكر
من لزوم استثناء نصف الجارية من نصفها انما يلزم ان لو كان النصف مستثنى
من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ
وهو الجارية بتمامها على ما سبق ان الاستثناء عبارة عن منع بعض ما تناوله
صدر الكلام عن الدخول في حكمه يلزم ح من جواز استثناء بعض الافراد الحقيقية
عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي متصلا غير محذور عند اصحاب المذهب
المذكور والقبيح في جعلوا الاصابع في اذانهم لا اصولها بان يراد بالاصابع

الانامل

٥٦

الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل من جهة ان قوله في
اذانهم لما دل على ان المراد بالاصابع هو الانامل صار قوله لا اصولها
لغوا ومحل النزاع خلو عن تلك الجهة لا قرينة فيه للمعنى المجازي سوى الاستثناء
واجيب عن الوجوه المذكورة في اثبات المذهب الثاني بانه لا اعدام للتكلم اما
على الاخير فلان القول بان عشرة الا ثلثة اسم لسبعة نوع له اي تعبير
للتكلم باثبات اثر واما على الاول فلان الاطلاق والاخراج اثر الو
جود والتكلم بالباقي انما هو نظرا الى الحكم فلا ينافيه اي فلا ينافي وجود
التكلم بالكل هذا هو الجواب عن الوجه الاول بمنع دلالته على نفي المذهبين
الاخيرين واما الجواب عنه بان العشرة لفظ خاص للعدد المعين لاعلام المسلمين
فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص فليس بصواب
لان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى في الاعلام فان زيدا
مثلا يطلق ويراد به بعض اعضائه وانهم قولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس
مجاز جواب عن الوجه الثاني تقديره نعم انهم اتفقوا على هذا القول لكن لا نم
انه على حقيقته بل هو مجاز والمراد انه لم يحكم عليه اي المستثنى بحكم الصدر
لا انه حكم عليه بنقيضه اي بنقيض حكم الصدر والثالث اخفى من الاول فوجه
المجاز ذكر الخاص وارادة العام اذ لا صحة له في بعض الصور كقوله تعالى وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا متعمدا
لا انه كان له ان يقتل خطاء لانه يوجب اذن الشرع به ولم يقل به احد

واحتمال الانقطاع منقطع اى لا وجه لان يكون قوله الا خطاء استثناء
منقطعا كما قاله الشافعية دفعا للمحذور المذكور عن مذهبهم لانه اى لان
قوله الا خطاء مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء
المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر
الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له فى جنسه ووصفه واما الاحتجاج على ابطاله
اى ابطال كون هذا الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس بان قوله عم لا صلوة
الا بطهور كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور
ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة وهذا باطل لان بعض
الصلوة بطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة ونحوها ولان الاستثناء
متعلق بكل فرد تقريره ان قوله لا صلوة سلب كلى بمعنى لا شئ من الصلوة
بجائزة والسلب الكلى عند وجود الموضوع فى قوة الايجاب الكلى المعدول
المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائزة الا فى حال اقترانها
بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم
جواز البعض بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا فى بعض الصلوات
وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد من النفى اثبات لزم تعلق اثبات
ما نفى عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد
الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فلا ينبغى للقطع
بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف

علة

علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شئ اخر غير مسلم فى شئ من الصور فضلا
عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء
الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس
ولا نزاع لاحد فى ان من حلف لا اكرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم
واحد على ان القائلين بعموم النكرة لا يشترطون فى العموم الاستغراق
واما ما ذكر ثانيا فمنشأه عدم الفرق بين وقوع النكرة فى سياق
النفى ووقوعها فى سياق الاثبات فذلك ان الموضوع فى صدر
الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها فى
فى سياق النفى ففى جانب الاثبات ايضا يؤخذ ذلك الموضوع ولا يعم
لكونه فى الاثبات فيكون لا صلوة جائزة الا فى حال الاقتران بالطهور
فان فيها ينتفى هذا الحكم وقد يثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوة اذ
نقيض السلب الكلى ايجاب جزئى وحصول الايمان بكلمة التوحيد من المشرك
والدهرى المنكر للصانع بحسب العرف الشرع جواب عن الوجه الثالث
وتقريره واضح واما الجواب عنه بان معظم الكفار كانوا مشركين
غير منكرين لوجود الاله فسيق الكلام لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى
اشارة على المذهب الاول لانه ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على
الباقى بالنفى يكون ذلك اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر
والا لما اخرج منه وضرورة على المذهب الاخر لان وجود الاله لما كان ثابتا

فى عقولهم يلزم من نفى غيره وجوده ضرورة فيخبر تمام لعدم تثبته فى حق
الدعوى المنكر لوجود القاتل ثم ان قوله والا لما اخرج فى موضع المنع
على ما تقدم بيانه وايضاح الاشارة ان تنقلب عبارة اذا سيق الكلام
لما ثبت بها اذ الفرق بين حاليه لا من تلك الجهة وهو غير متحقق ههنا
فاذا قلنا لا اله الا الله قاصدين التوحيد لا يثبت توحيده تعالى بطريق
على المذهب الاول فتامل مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى
منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا او حقيقة على تقدير السكوت عنه اى عن
الاستثناء لا تبعا وحكما لانه تصرف فى اللفظ فيقتصر عمله على ما تناوله
اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة
واستثنى الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه فيثبت ثابو
كان ضمنا لا لانه اى الاقرار من الخصومة حتى يصح اخراجه فلا يصح استثناؤه
ولا ابطاله بطريق المعارضة لكن له ان ينقض الوكالة وقال محمد يصح لان
المراد بالخصومة الجواب مجازا لان الخصومة حقيقة مهجورة شرعا فدخل
فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح اى فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء
موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة
اللغوية لان الاقرار مسالمة لا خصومة فيصح اى فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء
مفصولا ايضا ولو استثنى الانكار عن الوكالة بالخصومة قيل لا يصح
بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعنى المنازعة والانكار ومجازه

اعنى

اعنى مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف ايضا بناء على الوجه الاول
لمحمد وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما
كان ولا يلزم التعطيل لانه قصد المجاز واستثنى بعض الافراد ولا ينافى ذكر
على الوجه الثانى لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال
لها اما عند ابى يوسف فلا صحة لهذا الاستثناء ايضا لكون الدليل الذى ذكر
فى استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة
بالخصومة وكالة بالانكار لما ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فلا يصح استثناؤه
الانكار منها لانه بمنزلة استثناء الشىء من نفسه وثبوت الاقرار ضمنا لا يجدى
للاقرار شرط الاستثناء هو ان يكون المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا
مسئلة الاستثناء متصل ان كان المستثنى بعض المستثنى منه ومنقطع
ان لم يكن بعضه وقد عرفت فيما تقدم ان المعنى الوضعى للاستثناء مشترك بينهما
فيصح انقسامه اليهما وصيغته مجاز فى الثانى على ما مر بيانه قال اصحابنا
ان الاستثناء فى قوله تعالى الا الذين تابوا منقطع لما ذكر فخر الاسلام
ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا منهم لان الفاسقون ليس
مستثنى منه بل حكمه انما المستثنى منه قوله اولئك اى الذين يرمون و
الرماة التائبون منهم قطعا كزيد فى قولك القوم منطلقون الا زيدا فانه
خارج عن المنطلقين داخل فى القوم لا يقال لا يتم كون الفاسقون صدر
الكلام ولا تعرض له فى تعليله والتقريب بهم بعدم كون التائب من الفاسقين

صحة الاستثناء ويمكن ان يقال انه يأتى على قول المشايخ وابو يوسف وان اريد الانكار فى الوجود فلا يتم التقريب لانه يأتى انه وكل لا يأتى فى الصيغة نعم ان تقول ان اريد الانكار فى المفهوم فبطلانه ظاهر يثبت قصدا وضمنا لا تعدد افراد الانكار ولا يلزم ابطاله فليس لقائل ان يقول الاقرار

عن الحافية عن تعيينه

متعلق على ذلك فاذا ثبت الارض فيتحقق انه صحيح هكذا انه مستثنى لفظا منه

هنا جواب التنقيح لعدم قدحه بمعنى لفظ الاستثناء وصيغته فانه لما قال منه

حقیقه لان من شرط الاتصال فی الاستثناء تناول الحکم للمستثنی علی
تقدیر السکوت عن الاستثناء لانا نقول الشرط علی ما عرفت فیما تقدم
انما هو التناول بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع بل لما ذکره ابو زید
الدبوسی فی التقویم وهو المذکور بقوله لان المتصل هو اخراج المستثنی
عن حکم المستثنی منه بالمعنی المذکور وهو المنع عن الدخول المذکور فی بیان
ما وضع له صیغة الاستثناء وهنا لیس کذلک لان حکم الصدر ان من قذف
فهو فاسق والتائب لا یخرج من هذا الحکم لان الفاسق من قام به الفسق
فی الجملة ماضیا کان او حالا الا انه لا یبقی فاسقا بعد التوبة وهذا حکم
اخر اعلم ان انقطاع الاستثناء یتحقق بامرین احدهما ان لا یدخل المستثنی
فی صدر الکلام والاخر ان یکون داخلا فیه ولکن لا یخرج عن حکم الصدر
فیما نحن فیه ان من قذف صار فاسقا والاستثناء المذکور لا یخرج التائب
عن هذا الحکم بل معناه ان من تاب لا یسمی فاسقا وهذا حکم اخر فالاستثناء
المنقطع هو ان یذکر شیء بعد الا ونحوه غیر ممنوع عن الدخول فی حکم الصدر
سواء تناوله الصدر او لا ونظائره فی القران کثیرة منها قوله تعالی وان
تجمعوا بین الاختین الا ما قد سلف فان ما قد سلف ای الجمع بینهما الذی
قد سلف قبل نزول آیة التحریم داخل فی الجمع بینهما لکنه غیر ممنوع عن حکم
الصدر لانه غیر قابل لان یدخل فیه بناء علی ان النهی انما یکون عن المحتمل
وما لا یمکن دخوله فیه کیف یمنع عنه بل اثبت فیه حکم اخر وهو انه غیر مواخذ

فیه مسئلة الاستثناء المستغرق سواء کان المستثنی مثل المستثنی منه او
اکثر نحو عبیدی احرار الا ایاهم لکن باطل بالاتفاق ذکره المحقق فی شرح
المختصر وقال مشایخنا هذا اذا کان بلفظه ای قال انما لا یصح استثناء الکل
اذا کان بلفظ المستثنی منه نحو نسائی طوالق الا نسائی او بما یساویه نحو
نسائی طوالق الا حلائلی او باعم منه وقد تقدم مثاله فان استثنی بلفظ
یکون اخص منه فی المفهوم یصح وان کان یساویه فی الوجود نحو نسائی طوالق
الا زینب وهندا وبکرة وعمرة وهن الا هؤلاء ولا نساء له سواهن تصح
لا تطلق واحدة منهن وذلک لان الاستثناء علی ما مر تصرف فی الکلام
لا فی الحکم فانما یبطل اذا لم یبق وراء المستثنی منه شیء یکون الکلام
عبارة عنه مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة بعضها علی
بعض بالواو وکآیة القذف فالظاهر انه ینصرف الی الکل عند الشافعی وعندنا
الی الاقرب انما قال فالظاهر انه ینصرف ولم یقل ینصرف اذ لا خلاف فی جواز
انصرافه الی الکل والی الاخیرة خاصة وانما الخلاف فی الظهور عند الاطلاق
لقربه من الاستثناء متصلا به ولانقطاعه عما سبقه من الجمل نظرا الی حکمها دلیل
اخر تقریره انه بسبب الانقطاع یصیر بمنزلة حایل المستثنی والمستثنی منه کالسکوت
فلا یتحقق الاتصال الذی هو شرط الاستثناء ولان الضرورة اطلقها
ینتظم الضرورة التی هی بسبب عدم استقلال الاستثناء والتی هی بسبب توقف
صدر الکلام ومن قصره علی احدهما فقد قصر لتندفع بالانصراف الی الواحد

وقد انصرف الى الاخيرة بالاتفاق فلا وجه للتجاوز الى غيرها ولما استشعر ان
يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء تداركه بقوله
ولا شركة في عطف الجمل التامة في الحكم لما سبق من القران في النظم لا يوجب
القران في الحكم فمن الاستثناء اولى يعني ان العطف لا يفيد شركة الجمل في الحكم
مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب الحكم فلان يفيد التشريك في الا
ستثناء وهو تغيير في الكلام لا حكم له اولى وصرفه اي صرف الاستثناء الى
الكل في الجمل المختلفة كآية القذف فان الاولى فيها امر والثانية نهي والثالثة
خبر في غاية البعد تنزل بعد اثبات المطلب على وجه كلي الى صورة جزئية وقع
فيها الجدال وكثر القيل والقال لان الاوليين منهما وردتا على سبيل الجزاء
بلفظ الطلب والاخيرة مستانفة بصيغة الاخبار دفعا للوهم وهو انبعاث
كون القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهة وهي قابلة لها
لان القذف خبر يحتمل الصدق وربما يكون حسبة ووجه الدفع انهم فسقوا
بهتك ستر العفة بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلهذا استحقوا العقوبة
لان العطف بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق حتى
تقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو ولا يلزم
ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة لانه غير منطوق فلا عطف في
عبارة الاستيناف اشارة الى هذا اعلم انا جعلنا الاوليين جزاء لانها اخرجا
بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا الثالث مستانفا لانه بطريق

الاخبار

الاخبار وصرفنا الاستثناء اليه والشافعي لما قبل شهادة المحدود في القذف
بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد لزمه القول بتعلق
الاستثناء بالاخيرتين وقطع الثانية عن الاولى اذ لو كانت عطفا عليها
لسقط الجلد ايضا عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء
الى الكل لا يقال انما لم يجعل الشافعي عدم القبول من تمام الجلد لانه لا يناسب
الحد لانه فعل يلزم على الامام اقامته ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق
العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس
بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو
الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو عن
المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل
لانا نقول رد الشهادة ايلام كالضرب بل هو اشد في كونه زاجرا للعدل
والوجه الذي يقبل شهادته من الجلد والسجن فعلم انه يناسب الحد والمقصود
من قوله تعالى لا تقبلوا وجوب الرد وهو فعل يلزم على الامام اقامته كالجلد
لا مجرد حرمة فعل ثم لما علم ان رد الشهادة يصلح تتمة للحد وهو زاجر كالجلد
علم انه حق العبد ايضا فما دل على ان الجلد لا يسقط بالتوبة دل على ان الرد
كذلك فيكون الاستثناء متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم ان الاصلاح طلب العفو
ولا يسقط الجلد بطلب الجلد العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الاصلاح
اذ العفو فعل المقذوف وهذا الاصلاح فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء

الى الكل ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة
عن ان يصير ايقاعا ويثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان
يحتمل عدم الايجاب فى الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخ الحكم
كالبيع بالخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد والفرق بينه وبين الا
ستثناء يظهر فى قوله بعت منك هذا العبد بالالف الا نصفه انه يقع البيع
على النصف بالف لانه تكلم بالباقى فكانه قال بعت نصف العبد بالف
ولو قال على ان لى نصفه قد مر ان كلمة على تستعمل فى الشرط يقع على النصف
بخمسمائة فكانه يدخل فى البيع لفايدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد البيع
بهذا الشرط مع انه شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط
بل هو بيع شىء من شيئين اى احد النصفين من نصفى العبد والحاصل انه شرط
من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع فصل
فى بيان التبديل اى النسخ لما كان الحكم الاول موقتا فى علم الشارع دون
علمنا كان دليل الثانى بيانا لانتهاء الحكم بالنظر الى علمه وتبديلا بالنظر الى علمنا
حيث ارتفع به بقاء ما كان الاصل بقاؤه فسمى بيان التبديل والكلام هنا
فى تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعى
متراخيا اعتبر هذا القيد للاحتراز عن التخصيص فيه ان التخصيص وجه
ان التخصيص فى المرة الثانية يجوز ان يكون بمخصص متراخ على ما مر بيانه
فينتقض التعريف بهذا النوع من التخصيص عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه

المراد من

المراد من المخالفة المدافعة والمنافاة لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة
وهو جائز فى احكام الشرع عند عامة اهل الشرايع خلافا لبعض العيسوية
من اليهود وواقع خلافا لابى مسلم الاصفهانى والظاهر انه يقول لا تبديل
فى الموقت بالاتفاق وفى المطلق لا دلالة على البقاء حتى يرتفع حكمه
برافع نعم لو رفع حكمه قبل العمل به لكان نسخا لكن ثبوت هذا غير مسلم
فان الوارد فى انتساخ الزايد على الصلوات الخمس خبر الواحد فلا ينافى انكاره
وقوع النسخ السلام واما التوجيه بان مراده ان الشريعة المتقدمة
موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت فى القران ان موسى
وعيسى بشرا بشرع محمد عليهم السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا
كان الاول موقتا لا يكون الثانى ناسخا فغير موجه لانه ان اريد التوقيت
بالنظر الى الشارع فلا يجدى نفعا فى نفى النسخ لان التوقيت المذكور لا يتم
وان اريد التوقيت بالنظر الى المكلف فدعوا ما فى كل شريعة متقدمة مكابرة
صريحة والتعليل الذى ذكره قاصر اذ لا بشارة فى التورية بشرع عيسى عم
وقد نسخ به بعض احكام التورية على ما نطق به نص القران ونحن نقول
موجب الدليل الاول ثبوت حكمه فى الاتى ايضا لان المطلق موجبه العمل
فى الحال والمستقبل سواء كان ذلك لدلالة الامر على التكرار او لوجود
السبب على اختلاف الاصلين وبورود الدليل الثانى بطل ذلك الموجب
ولا نعنى بالتبديل الا هذا ومن اليهود من انكر النسخ شريعة موسى عم

نقلا فهم يخالفون جمهور اليهود فى انهم لا ينكرون الجواز ويحققون الانكار
شريعة موسى عم بخلاف الجمهور وادعى ان موسى عم قال ان شريعتى لن تنسخ
وانه نقل ذلك عنه تواترا واما تمسكهم بتمسكوا بالسبت اى بالعبادة فيه
والقيام بامرها ما دامت السموات والارض زاعمين انه مكتوب فى التورية
فليس فيما ذكر لعدم دلالة عليه بل فى الطعن فى رسالة نبينا عم قالوا من
اجل العمل فى السبت لا يجوز تقديمه صرح بذلك الامام السرخسى فى اصوله
واجيب عنهما بمنع التواتر اذ لم يبق فى زمن بخت نصر عدد يكون اخبارهم
تواترا والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ تبديلا
وتناقض الاحكام واحتج المنكرون جوازه بانه يوجب كون الشيء مأمورا
به ومنهيا عنه يعنى فى زمان واحد لان كون النسخ وهذا تكليف بالمحال
وبانه يلزم البداء والجهل بالعواقب لانه اى لان النسخ لحكمة لامتناع العبث
على الحكيم حينئذ ثم ظهرت وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع
على الثانية فيلزم المحذوران المذكوران واجيب عن الاول بمنع اللزوم
ان اعتبر وحدة الزمان لما عرفت انه بيان لانتهاء الحكم الاول نظرا الى
الامر ومنع بطلان اللازم ان لم يعتبر فتدبر ولا متمسك لهم فى بيان
الملازمة المذكورة بذبح ابراهيم عم جواب عن سوال مقدر تقديره ان
ابراهيم عم امر بذبح ولده ثم انتسخ ذلك بالنهى عنه مع قيام الامر به حتى
وجب ذبح الشاة فداء عنه والفداء اسم لما يقوم مقام الشيء فى قبول ما يتوجه

اليه من

اليه من المكروه ولو كان الامر بالذبح مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه
لان حكم الذبح لم ينسخ يعنى لا نسلم انه انتسخ الحكم الذى كان ثابتا بالامر
وكيف يقال به وقد سماه الله تعالى محققا رؤياه بقوله وناديناه ان يا ابرا
هيم قد صدقت الرؤيا اى حققت ما امرت به ولو انتسخ حكم الذبح لما كان
محققا ما امر بل الشاة كانت فداء كما نص عليه فى قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم
على معنى انه تقدم على الولد فى قبول حكم الوجوب بعد ان كان الايجاب بالامر
مضافا الى الولد حقيقة بمن يرى سهما الى غيره فيفديه اخر بنفسه بان يتقدم
عليه حتى سعد فيه بعد ان يكون خروج السهم من الرامى الى المحل الذى قصده
واذا كان فداء تحقق الامتثال اى كان ابراهيم عم ممتثلا للحكم الثابت
بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه اذا تبين انعدامه بانعدام ركنه فانه بيان
مدة بقاء الواجب وحين وجبت الشاة فداء كان الواجب قائما والولد
حرام الذبح واما الجواب يعنى عن الوجه الاول بان البقاء بالاستصحاب
لعدم دلالة الامر عليه بناء على ان الامر للوجوب لا للبقاء فلا يلزم كون الشيء
مأمورا به ومنهيا عنه فى حالة واحدة فليس بصواب لا لانه يلزم ح اى على تقدير
عدم دلالة الامر على البقاء ان لا يكون نص ورد فيه امر اى نص كان فى زمن
النبى عم انما قيد به لان الشرايع صارت مؤبدة قطعا بوفات النبى عم على
تقديرها ولكن ذلك فى حق بقاء الاحكام فلا فساد فى اللازم المذكور وبعد
زمانه عم حجة الان وقت نزوله لان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى

واما الجواب عنه بانه لا فصل بمتنع
بتبدل الا فعال حسنا وقبحا بحسب
تبدل الازمان والاحوال والاشخاص
فخارج عن سنن الصواب كما لا يخفى
على من تامل فى تقرير الاستدلال
على الوجه المذكور منه

ولا بد من هذا التخصيص لان الكلام
انما يخفى فيه فى نص ما على الاطلاقه
لم يصب منه

يعنى ليس كون الامر المذكور مردودا
لهذا الوجه كما توهم صاحب التنقيح منه

زمان نزول الناسخ لانه تسليم لعدم صحة الجواب على الوجه المذكور لا تصحيح له بوقع ما اورد عليه لان الاستصحاب حجة فى زمن النبى عم بناء على انه لو نزل مغير لبيّنه فلما لم يبيّنه علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة والخلاف بيننا وبين الشافعى انما هو فى حجيته فى غير زمن النبى عم بل لان ما ذكر من عدم الدلالة على البقاء انما هو فى الامر المطلق فلا يتمشى الجواب المبنى عليه فى غيره من النهى والامر المقيد بما يدل على التكرار والدوام فلا ينقطع به عرق الشبهة العامة لغيره اى لغير الامر المطلق واما الالزام لمن انكر وقوع النسخ مطلقا سواء انكر جوازه ايضا او لم ينكر وانما قال مطلقا لان ما ذكر لا يصلح الزاما لمن انكر نسخ شريعة موسى عم خاصة بان حل الاخوات فى شريعة آدم عم وحل الجزاء اى حواء عليهما السلام له لم يكن احد ثم نسخ فى غيرها اى فى غير شريعة آدم عم غير تام لان مبناه على ان يكون الاباحة الاصلية بالشرع والخصم فيه وراء المنع اى له ان يمنع المبنى اى ان يثبت وانى ذلك واما محله اى محل النسخ فحكم شرعى احترز به عن الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة فى الحال او الاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب او جهل فرعى احترز به عن الاحكام التى تتعلق بالعقائد وهى اصول الشرائع لا تتبدل بتبدلها غير مؤبد احترز به عن مؤبد عبارة كان مثل قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع التى قبض

عبارة الشيخ نصا وللاخ منه

بالنبى عم

النبى عم على تعذيرها فانها مؤبدة بدلالة انه عم خاتم الانبياء عليهم السلام ولا موقت لان النسخ قبل تمام الوقت بداء وانما لم يقل لم يلحقه تأبيد ولا توقيت لانه قد يلحقه قيدا للمحكوم به واجبا كان او غيره مثل صوموا ابدا والجمهور على انه يجوز نسخه والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف واما شرطه فى الامر فالتمكن من الاعتقاد دون الفعل عندنا وعند المعتزلة لا بد من التمكن من الفعل ايضا واما الفعل فغير لازم بالاتفاق لان المقصود منه الفعل فقبل التمكن منه يكون بداء واما انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس قبل التمكن من العمل واما التمكن من الاعتقاد فقد وجد فى حقه عم وان لم يوجد فى حق امته ولما فرغ عن ابطال مذهب المخالف شرع فى ابطال دليله فقال والمقصود من التكليف بالاوامر والنواهى الاعتقاد والعمل والاول هو الركن الذى لا يحتمل السقوط لانه قربة مقصودة والاخر زيادة تسقط بعذر كالاقرار فى الايمان واما ذبح ابراهيم عم فليس من هذا القبيل اى من قبيل قبل التمكن من الفعل بلا خلاف للقطع بانه تمكن من الذبح وانما لم يقع لمانع من الخارج انما الخلاف فى انه نسخ ام لا والحق انه ليس بنسخ على ما تقدم بيانه لا يقال قيام الخلف مقام الاصل يستلزم حرمة الاصل وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لا لما قيل لا نم كونه نسخا وانما يلزم ذلك لو كان حكما شرعيا وهى هم فان حرمة ذبح الولد ثابتة فى الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب لانه مردود بان زوال

الحرمة بالوجوب نسخ بها والمنسوخ لا يعود الا بدليل شرعي وبذلك
الدليل يثبت حكم الحرمة بعد ما زالت بالوجوب فعلى ما ذكره يلزم ان يكون
الوجوب منسوخا بالحرمة بعد ما صار ناسخا لها بل لان ذبح الولد لم يجب
اصلا وواجب النبح لم يزل وجوبه ثابتا على ما تقدم بيانه واما الناسخ
فهو اما الكتاب او السنة وكذا المنسوخ لان القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا
عليها يأتي وكذا الاجماع الا انه قد ثبت به النسخ كنسخ نكاح المتعة فانه
ثبت باجماع الصحابة اذ لا اجماع في حيوة النبي عم لانه منفرد ببيان
الشرايع ولا نسخ بعده فالنسخ اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة والكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في الاخيرين
لقوله تعالى ما ننسخ باية من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها دليل
على عدم وقوع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب وقوله
تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عم يكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه
فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن
خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه
فلا يصدق فيجب سد هذا الباب اجيب عن الاول بان المراد نسخ النظم
والتلاوة لان الاية اسم النظم لا الحكم ولو سلم فالخيرية فيما يرجع الى
مصالح العباد وكيف لم يقل احد ان الاية الناسخة خير في نفسها من المنسوخة

وعن الكا

وعن الكا بما ذكر بقوله وليس لك اي نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه
لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعن الثالث بما ذكر بقوله وامر العرض
فيما يشك في صحة اسناده الى النبي عم ونقول الرد اذا اشكل تاريخه فالمعنى
وما خالف ولم يقبل التوفيق فردوه اذا جهل التاريخ بينهما وما ذكر من
الطعن ينتظم الاتفاق يعني انه وارد في النسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله تعالى والمكذب يطعن في الكل
ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا من ان الكتاب ينسخ بالسنة اعلاء منزلة
الرسول وتعظيم سنته ولنا في نسخ الكتاب قول عائشة رضه ما قبض رسول
الله عم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تع
لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لاحتمال ان يكون نسخ تلاوته من الكتاب
واما ما قيل ان الكتاب لا ينسخ بخبر الراوي فوهم منشأه سوء الفهم لان مبنى
ما ذكر نسخ الكتاب بالسنة بخبر الراوي لا نسخه بخبر الراوي وفي العكس لنا
حجتنا في نسخ السنة بالكتاب انه عم بعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت
المقدس وهذا كان بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وبرد
على هذا ايضا ما ورد على الاول ولانه عم بعث مبينا فجاز له بيان منه
الوحي المتلو بوحي غير متلو وبالعكس احتج بعض اصحابنا على نسخ الكتاب بالسنة
بانتساخ اية الوصية وهو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خير الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عم لا وصية لوارث

واما احتمال ان يكون ذلك بقوله تعالى انا
احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت
اجورهن فيأباه التعميم المستفاد
من قولها ما شاء فان الفظ من التضمن
المذكور التخصيص ويمتنع التعارض
بينه وبين قوله تعالى ولا يحل لك النساء
المعكس من بعد ولا يصار الى النسخ
ما لم يستند الى التوفيق فلا
لوفقة عن الفظ ولا صحة للاحتمال
المذكور منه

ومن العجب ان صاحب التنقيح تردد
في توجيهه عم الى الكعبة حين كان بمكة
باكتفاء ام بالسنة ووهم في ان توجهه
الى البيت المقدس بعد ما قدم المدينة بالسنة
مع تمام الاحتمال المذكور فيها بلا فرق منه

قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه
من صحابة الخطاب ان الخ الى الاخر ... منه

... منه نقص ... التنقيح

وبعضهم بانتساخ قوله تعالى فامسكوهن الآية عامة واللاتي ياتين الفاحشة
من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت
حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بقوله عم الشيب بالشيب جلد مائة
ورجم بالحجارة ورد الاول بان انتساخ آية الوصية باية المواريث فان في
الاول فوض الناس تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اى الى ان
الايصاء الذي فرض الى العباد قد تولاه بنفسه اشار بقوله يوصيكم الله وفي
قوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اشعار بان ارتفاعها
اي ارتفاع الوصية انما هو بشرعية الميراث ثم اجيب عنه بان الثابت باية المواريث
وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق اخر بطريق اخر فلا رفع
للوصية الا السنة والثاني بان عمر رض قال ان الرجم كان مما يتلى في القرآن
كتاب الله تعالى فالاية المذكورة لم تنسخ بالحديث المذكور بل نسخ تلاوته
وبقي حكمه من الكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما واما
نسخ الكتاب بالكتاب فامثلته كثيرة منها نسخ قوله تعالى فاصفح الصفح الجميل بقوله
تعالى فاقتلوا المشركين ونسخ السنة بالسنة يثبت بقوله عم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه

مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عند الجمهور لان التخيير بين الصوم
والفدية كان هو الواجب ثم نسخ بتعيين الصوم عند قوم لا يجوز الا
بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق خير باعتبار

الثواب

الثواب لقوله عم اجرك بقدر نصبك مسئلة لا ينسخ المتواتر بالآحاد
وينسخ بالمشهور لان موجب كونه بيانا ان يجوز بالآحاد وموجب كونه تبديلا
ان لا يجوز الا بالمتواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما وهو المشهور واما المنسوخ
فهو اما الحكم والتلاوة معا وهذا التفصيل مخصوص بالكتاب اذ المنسوخ من السنة
لا يكون الا الحكم والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بالنظم وما قيل انهما قد يرتفعان
بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عم وبعض القرآن في زمن النبي
عم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله على تقدير صحته ليس من
هذا الباب لما عرفت ان الرفع فيه انما يكون بدليل شرعي وانما قال على
تقدير صحته لان الحكم لا يرتفع بموت العلماء قيل بل علمه ايضا يرتفع به لان
لان قيامه بالروح وهو باق بعد الموت وفيه نظر واما الحكم فقط واما التلاوة
فقط ومنعه البعض لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا
فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه دون تلاوته وامثلته كثيرة كوصية
الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما واما قراءة ابن مسعود رض
وهي ثلاثة ايام متتابعات فليس من هذا الباب اذ لم يثبت كونها كلام الله تعالى
لعدم بلوغها الى حد التواتر ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما
يتعلق بمعناه وهو الاحكام الشرعية الثابتة به والاخر بنظمه كجواز الصلوة
بقراءته وحرمتها للجنب والحائض انما لم يذكر الاعجاز لان الكلام في الا
حكام الشرعية وهو ليس منها واما وصف الحكم عطف على قوله اما الحكم

رد لصاحب التنقيح

رد لصاحب التوضيح في قوله واما الحكم فقط منه

والتلاوة معا فقد اختلفوا في الزيادة على النص نسخ او لا وقالوا انها اما
بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة واما
برفع مفهوم المخالفة كما لو قال لا تحل الزوج الاول بعد ذلك بعد قوله
لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وانما اورد المثال من مفهوم الغاية دون غيره لانه
حجة لانه بالاتفاق وغيره ليس بحجة عند الحنفية فالمثال من غيره لا ينتظم مع
قوله ومن نسخ اي الزيادة على النص عندنا اعلم ان الزيادة ان كانت
عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون
نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط وزيادة ما
يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه
ذهب الحنفية والثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية والثالث ان كانت
الزيادة برفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا والرابع ان غيرت الزيادة المزيد
عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار
والخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال
بينهما فنسخ والا فلا والسادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته
بدليل شرعي فنسخ والا فلا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب
منه وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل
حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف صرح به في المحصول
كزيادة ركعة الفجر اورد ابن الحاجب هنا مثالين اخرين وهما زيادة عشرين

في حد

في حد القذف وان مد واليمين كان في كتاب التخيير بين شهادة رجلين
ورجل وامرأتين فزاد الشافعي امرأتان ثالثا وهو ان شاهد ويمين المدعي لا
يصلحان مثالا على التفسير المذكور لان جزئهما لو اتى به كما قبل الزيادة لا يجب
الاعادة او كان قد خير بين فعلين فزيد ثالث فانه يكون نسخ التحريم ترك
الفعلين السابقين ومثل الزيادة مذكورة في الاحكام ومختصر الاصول
وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف تكون
نسخا والا فلا وقال ابو الحسين لا نسلم ان الزيادة تبدل شيئا فان كان
اي الشيء المبدل حكما شرعيا تكون نسخا والا اي وان لم يكن حكما شرعيا
بل امرا اصليا عدما كان او وجودا فلا واختار البعض هذا القول ذكر في
المحصول للامام واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين لنا ان
زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب احدا او احد
اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زايد فترفع اجزاء الاصل يعني
ان زيادة الجزء انما تكون على ثلثة وجوه الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان
الواجب احدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك الفعل ذلك الواجب الواحد
والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة
ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زايد فالزيادة هنا ترفع
اجزاء الاصل كزيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والكل حكم شرعي
مستفاد من النص اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء

الاصل احكام شرعية وايضا المطلق يجرى على اطلاقه وفيه نظر لانه ان اريد
ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم
المخالفة وان اريد بحسب العدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا فالواحد
الترك التى يرفعها التخيير ليست بحكم شرعى لانها اى لان حرمة ترك الواجب
الواحد انما تثبت اذا لم يكن شئ اخر خلفا عنه اى عن ذلك الواجب لانه اذا كان
شئ اخر خلفا عنه لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف
وعدم الخلف عدم اصلى فما يبتنى عليه وهو حرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما
شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا اى تفريع على قوله فرفعها لا يكون نسخا يثبت
التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد نص الكتاب اوجب غسل الرجلين
على التعيين والتخيير بينه وبين مسح الخف يثبت بخبر الواحد وانما صح ذلك
لعدم النسخ وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ اوجب النص التيمم على التعيين
عند عدم الماء والتخيير بينه وبين الوضوء بالنبيذ ثم يثبت بخبر الواحد
فعلى هذا لا يكون التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين عند
عدم الرجلين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان قلنا
حرمة الترك يثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اى لا بعدم الخلف فهى
اى حرمة الترك حكم شرعى ولو كان الامر كما توهم من كون التوقف على عدم
الخلف مستلزما لكون الحكم غير شرعى لا يكون شئ من الاحكام الايجابية شرعيا
لان وجوب كل واجب حرمة تركه اللازم له يبتنى على عدم الخلف ايضا

الاستخلاف

الاستخلاف ليس بتخيير يعنى ان اللازم فيما قلنا به من الصور المذكورة
من قبيل الاستخلاف وهو غير التخيير اذ فى الكل الواجب احد الامرين اما الاول
لا على التعيين وفى الاول واحد معين هو الاصل الذى به الوجوب اولا
الا انه اذا تعذر جعل كانه هو حتى كانه لم يرتفع فلا يكون اى الاستخلاف
نسخا وان كان فى المسح والنبيذ بخبر المشهور اى ان تنزلنا عما قلنا
وسلمنا ان الاستخلاف نسخ فنقول انه يثبت فى مسئلة المسح على الخفين
ومسئلة الوضوء بالنبيذ بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز
عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اى فنصاب الشهادة هذا فيكون الشاهد
واليمين ناسخا وفيه نظر لان الحصار نصاب الشهادة بالنوعين لا ينفى
صحة الحكم بالشاهد واليمين اذ هذا ليس من جنس ذلك فلا يرده بخبر
الواحد تفريع على ان الزيادة على النص نسخ التغريب على الجلد والترتيب والولاء
على الوضوء ولم يذكر النية لان نص الكتاب غير ساكت عنه ولا خلاف فى ان
الوضوء المأمور به لا يصح بدون النية وهو اى الوضوء على الطواف والفاتحة
والتعديل الاركان على سبيل الفرضية فان قيل كيف تقولون بوجوب الفاتحة والتعديل
بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون
نسخا بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع
حكم الكتاب وانما لم يرد التغريب على سبيل الوجوب لان الخبر فيه غريب
مع عموم البلوى ولانه يحض على الفساد والوضوء شرط للصلوة لا مقصود

بالذات فلا يكون فيه واجب يعني انه يأثم تاركه لا لانه لو كان فيه واجب
لا يكون لعينه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة بدونه او لا يلزم
من كونه لاجل الصلوة ان يتغير معناه ولا فساد في كونه واجبا لاجلها
بمعنى ان يكون المصلي آثما بتركه مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة بل لان
حق التبع ان يكون دون المتبوع وذلك بالتفاوت بوجود الواجب في
الصلوة دون الوضوء ومن هذا يسر ان ابا حنيفة قال في الصلوة بواجبات ولم
يقل به في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام هذه الشريعة الغراء
وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء **فصل** في بيان الضرورة
وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه
فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب لا بترك التنصيص على نصيبه
بل بدلالة صدر الكلام فصار كالمنصوص واما كون الاب عصبة فلعدم
تعيين نصيبه فهو من النوع الثاني لان مرجع ما ذكر الى السكوت في موضع الحاجة
فانه لو كان نصيبه مقدارا لما سكت عنه الشارع وكذا نصيب المضارب
اذا بين نصيب الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال
اى اذا بين نصيب الباقي للمضارب استحسانا للشركة في صدر الكلام وهو
عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وانما قال استحسانا لانه على
خلاف القياس فان المضارب انما استحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال
فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون

الربح

الربح للمالك وللمضارب اجر عمله والثاني ما يثبت به لانه حال الساكت في
الحادثة شارعا كان او مجتهدا او صاحب الحادثة عند الحاجة الى البيان
كسكوت الشارع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وتفصيله يأتي في السنة
التقريرية وسكوت الصحابة رض عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور ذي
ان عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على
المستحق ويدفع قيمة الولد والعقر وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض واشتهر ذلك
بين الصحابة رض ولم يرده احد ولم يقض بدفع قيمة الولد المنافع ولو كانت
واجبة لما حل الاعراض عنه بعدما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما هو
عليه وسكوت البكر البالغة جعل بيانا للرضا والاجازة لحالها الموجبة
للسكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا
للاقرار بثبوت الحق عليه لحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو
اليمين مع القدرة عليها فدل ذلك الامتناع على الاقرار بثبوت الحق عليه
اذ لولا ذلك لاقدم عليها اقامة للواجب ودفعا للضرر عن نفسه ويرد عليه
ان النكول يحتمل التورع عن اليمين الكاذبة والترفع عن اليمين الصادقة
واشتباه الحال فلا ينتصب دليلا على الاقرار بثبوت الحق عليه والثالث ما
يجعل بيانا ضرورة دفع الضرر كالمولى سكت عن منع عبده حين يراه يبيع
ويشتري يكون اذنا خلافا لزفر والشافعي دفعا للضرر عن الناس لانه
ضرور لا يندفع عنهم الا بجعل سكوت المولى اذنا ولا ضرورة في جانبه لانه قادر

على دفع الضرر بمنعه والشفيع سكت عن طلب الشفعة حين علم بالبيع يكون
اسقاطا لها دفعا للضرر عن المشتري لانه يحتاج الى التصرف في المشتري
فان لم يجعل السكوت اسقاطا فاما ان يمنع من التصرف و ينقض عليه ما تصرفه
والرابع ما ثبت لضرورة الكلام كقوله على مائة ودرهم ومائة ودينار
ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول وعندالشافعي المائة و يحكم عليه
بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة ولنا ان حذف تمييز المعطوف عليه
وتعيينه للخفة متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة
اثواب حتى يستهجن ذكره في العربية و يعد تكرارا فيحمل على ذلك عطف غير
العدد واذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن
مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف العبد والثوب اي بخلاف قوله
كقوله على مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه
العدد حتى يصح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم على انهما لا يثبتان
في الذمة يعني ان ههنا مانعا اخر وهو ان تفسير المائة بالعبد والثوب لا يلايم
لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثلهما لا يثبت فيها الا في السلم
للضرورة فلا يترك الا فيما صرح به كالمعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة
العدد ليحق التخفيف **التقسيم الرابع** باعتبار الدلالة
اي دلالة النظم والقوم قد حصروا اقسامها في عبارة النص واشارته
ودلالته واقتضائه والمص زاد عليها قسما خامسا وهو موجب الصيغة

والنوع

والنوع الاول من بيان الضرورة لما عرفت ان الثابت به ثابت بدلالة
الكلام حتى صار في حكم المنطوق ووجه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما
ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة
والا فالاشارة والثاني ان فهم الحكم منه لغة فالدلالة الشرط في دلالة النص
هو ان يكون مفهوما لغة في الجملة غير موقوف على الاجتهاد لان يفهمه كل من
يعرف اللغة اذ لا صحة له اصلا فان كثيرا من دلالة النص يكون مبنيا على
علة في معنى النظم لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك او
شرعا فان توقف الحكم الثابت بنفس النظم عليه فالاقتضاء فالمقتضى
زيادة يثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا والا فالضرورة ومن قال
دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم
في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة فقد ادرج
القسم الخامس المذكور في احد الاولين ولم يتفطن له وايضا يلزم ح ان
يكون موجب الكلام كاليمين الثابت بصيغة النذر والعتق الثابت
بشراء القريب من قبيل الاشارة وعلى تقسيم المص يندرج هذا القسم الاخير
كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق الكلام لايجاب سهم من الغنيمة لهم وهو
ثابت بنفس النظم فهو عبارة فيه والفقير من لا يملك شيئا فلا يجب عليهم الركوع

والحج وكل احد الصدقة فهو اشارة فى هذه الاحكام وذكر بزوال
ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب فهو ثابت اقتضاء لتوقف الحكم الثابت بنفس
النظم اشارة عليه ومن وهم انه ثابت بالاشارة فقد وهم وكذا يثبت اقتضاء
ان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز وتوقف الثابت بنفس النظم على
الثابت اقتضاء لا يلزم ان يكون بالذات وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذى ولدن له وفيه
اشارة الى ان النسب من ولد له اى من حكم له الولد لا الى الوالد حقيقة
ومنه الاشارة التى على وفق قوله عم الولد للفراش وللزانى الحجر تماما وفيها
باستخراجه والى اختصاص النسب والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا
يشاركه احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها وثبت اقتضاء ان للاب ولاية
تملك ماله بنسبة الى بلام الملك فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله
بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا
وذلك موقوف على ثبوت التملك فوجد فيها بشرط الاقتضاء واما ان اجراء
الرضاع يستغنى عن التقدير وثبوته ليس بدلالة الكلام بل بالسكوت حيث
اوجب على الاب رزق امهات الاولاد ولم يتعرض للتقدير فهو خارج عن
المقسم داخل فى اقسام البيان المذكور فيما تقدم فمن قال فان اراد
استيجار غيرها فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق
لم يصب قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر

الارث

الارث لان العلة هى الارث بناء على ان النسبة الى المشتق توجب علية المأخوذ
وقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة
والتمليك ملحق به وعند الشافعى لا يجوز الا بالتمليك كما فى الكسوة لان الطعام
جعل الغير طاعما ولا يلزمه التمليك ومعنى جعله طاعما المباشرة بسببه فعدم
كونه مقدورا لا يضر لا جعله مالكا وانما الحق به التمليك لانه جواب
سؤال تعذر ظ لان المقصود بالاطعام يحصل به بطريق الاولى لا ان
فى الاطعام قضاء حاجة اخرى ولا كذلك فى الكسوة اى الاصل فى الكسوة
الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب وجعل ان يحصل العين كفارة فى الجملة وذا
بتمليك العين لا الاعارة اذ هى ترد على المنفعة ولما استشعر ان يقال
ان المذكور فى كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس
لا اسم للثوب تداركه بقوله وبالاباحة فى الطعام يتم المقصود اى سلمنا ان
الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة فى الطعام وهى ان يوكل على ملك المبيح
يتم بها المقصود دون اعارة الثوب وهى ان يلبس على ملك المعير فانه
لا يتم به المقصود اذ للمعير ولاية الاسترداد دون المبيح فى الطعام فانه يمكن
رده بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة فكقوله
تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى الذى فهم منه لغة انه حرمه
الله فيه اى لاجله وهو الاذى موجود فى الضرب على وجه اكمل وكالكفارة
بالوقاع وجبت عليه اى على الرجل عبارة وعليها اى وعلى المراة دلالة لان

المعنى الذي يفهم منه لغة ان وجوب الكفارة له وهو الجناية على الصوم
مشترك بينهما وكون وجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة النص
ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب الكفارة في الوقاع
له هو كونه جناية على الصوم وهو الامساك عن المفطرات موجود فيهما والحاجة
الى الزاجر فيهما اشد لقوة الداعية اليهما وضعف الصبر عنهما وكون وجوب الحد
عندهما في اللواطة بدلالة النص ورد في الزنا لان المعنى الذي يفهم منه ان
وجوب الحد في الزنا له هو قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهو
موجود في اللواطة بل اشد لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اما في الحرمة فلان
الحرمة الفعل فيها لا تزول ابدا وحرمة الفعل فيه تزول بالنكاح والشراء واما
في التسفيح فلانها تضيع للماء على وجه لا يتخلف منه الولد بخلاف الزنا وفي
الشهوة مثله وابو حنيفة قال يقول الزنا اكمل في السفح من اللواطة لان فيه
هلاك نفس لان ولد الزنا هالك حكما وافساد الفراش اي فراش الزوج لانه
يجب فيه اللعان وينتفي الولد بسببه ويشتبه النسب والشهوة فيه من
الطرفين فيغلب وجوده ردا لما قالاه انها في الشهوة مثله وما فيها من تضييع
قاصر في الحرمة ردا لترجيحهما عليه من جهة السفح لانه قد يحل بالعزل والترجيح
بالحرمة غير نافع جواب عن تمسكهما بترجيحهما من جهة الحرمة لان الحرمة المجردة
عن معنى المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا من هلاك النفس وافساد الفراش
واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا فانه فوق الخمر في الحرمة لا في حرمته

لاتزول

لا تزول وحرمتها تزول بالتحليل مع انه لا يجب الحد وكون وجوب القصاص
بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود الا بالسيف والا كان لا قود الا
بسبب القتل بالسيف وعلى الكل يجب القصاص في المثقل بطريق الدلالة لان
المعنى الذي يفهم منه ان وجوب القصاص به هو الضرب بما لا يطيقه البدن و
الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك وقال ابو حنيفة المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا
اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع
فانه جرح اي عند النقض ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية
التي بها الحيوة فيكون اكمل من غيرها وكون وجوب الكفارة عند الشافعي في قتل
العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة والمعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارته الاية لانه لما اوجب للقتل الكفارة مع وجود العذر
فاولى ان يوجب بدونه واذا وجبت الكفارة في المعقودة اذا حنث فاولى
ان يجب وهو حينئذ في الاصل ولكن نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا
لما ارتكب ولهذا تؤدى مع الصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجر به
عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة
ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر
كقتل المؤثر خطاء فانه مباح من جهة الرمي الى صيد مثلا ومحظور من جهة
ترك التثبت في اصابة الانسان المعصوم والمعقودة فانها مباحة من جهة

مؤمنا

انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومحظور من
جهة الحنث واما الغموس فكبيرة محضة فلا يلايمها العبادة لانها
تمحو الصغاير لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات دون الكباير لقوله
عم الصلوات الخمس والجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن
اذا اجتنب الكباير والقتل بالمثقل ليس بحرام محض جواب سؤال مقدر تقديره
لما فيه من شبهة الخطاء لانه ليس بالة القتل ومعنى ان الكفارة مما يحتاج
فى اثباته فيجب بشبهة السبب وهو القتل الخطاء فان قيل لم نفرق بين
قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف فى عدم القصاص فيهما لمكان
الشبهة فلم فرق بينهما بوجوب الكفارة بالاول دون الثانى قلنا لان الشبهة
انما تؤثر فى اثبات الشئ او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ و
القصاص مقابل للفعل من جهة لانه شرع زاجرا والزواجر اجزية الافعال
ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على هذا وللمحل من جهة لقوله تعالى ان
النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا فيسقط بالشبهة
فى الفعل كما فى القتل بالمثقل لان الشبهة فى الالة الموضوعة لتتميم العدة
الناقصة فتدخل فى فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة فى الفعل وبالشبهة
فى المحل كما فى قتل المستامن فان حرمته لا تماثل دم الذمى فى العصمة لانه حربى
يمكن الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة يقابل الفعل من كل وجه لان
الزواجر اجزية الافعال فيثبت بالشبهة فى الفعل كما فى القتل بالمثقل لا فى المحل

كما فى فتح

٧٢

كما فى قتل المستامن والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة
الا عند التعارض فانه يرجح تقدم الثابت بالعبارة او الاشارة على الثابت
بالدلالة كما يقدم الثابت بالعبارة على الثابت بالاشارة عند التعارض
وهو فوق القياس لان المعنى اراد المعنى الذى بينهم ان الحكم فى المنطوق لاجله
مدرك فى القياس راىا لا لغة بخلاف الدلالة وفيه بحث وهو ان القياس
قد يكون منصوص العلة ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الراى على ما عرفت
فيما تقدم فكما لا صحة لقوله مدرك فى القياس راىا لا لغة على اطلاقه كذلك
لا صحة لقوله بخلاف الدلالة على اطلاقه فما يندرئ بالشبهات كالحدود
والقصاص يثبت بها لانه واما القصاص فقدم مثاله والقوم لغفولهم
عن كفه فى النصوص الشرعية تمثلوا له بنحو اعتق عبدك عنى بالف فاقتضى
البيع لتوقف صحة العتق عليه فصار كانه قال بع عبدك منى وكن وكيلى
فى الاعتاق عنى فيثبت اى البيع بقدر الضرورة اى يثبت مع اركانه وشرايطه
الضرورية التى لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية
والعيب يعتبر فى الآمر اهليته الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لا يثبت
منه البيع بهذا الكلام فلا يكون كالملفوظ حتى لو كان حتى لا يثبت ما يحتمل
السقوط من الاركان والشروط فقال ابو يوسف تفريع لما انه ما يحتمل
السقوط لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر ويستغنى
الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمه عن القبول وهو ركن وقالا

يسقط ما يحتمل السقوط والقبض في الهبة لا يحتمله انما قال في الهبة لانه في
البيع الفاسد يحتمل السقوط بخلاف القبول في البيع لا يقال الايجاب والقبول
ركن البيع فلا يوجد اذا سقط واحد منهما لانا نقول انما لا يثبت البيع بدونهما
اذا ثبت مقصودا اما اذا ثبت ضمنا فيثبت بلا انعقاد ركنه ولا عموم
للمقتضى اى ان كان تحته افراد لا يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة
فيتقدر بقدرها فلا يقبل التخصيص في قول المخالف انما صور المسئلة
في قول المخالف لما مر ان المعتبر في الاقتضاء هو التوقف شرعا وذلك
لا يوجد في القول المذكور مطلقا لا اكل تفريع على ما مر ان المقتضى لا يعم
لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص لا في اللفظ والمصدر الثابت
لغة اى في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء
انما هو الدال على الماهية لا على الدال الافراد اذ لا دلالة في الفعل على
الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما بخلاف قوله لا اكل
اكلا فان اكلا نكرة في سياق النفي فتعم فيجوز تخصيصه بالنية جواب عن
سؤال مقدر تقريره سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام لعدم العموم
في المقتضى لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في
المقتضى في الاكل فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل
بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فيصير كقوله لا اكل اكلا ولا اشتغل
ان يقال اذا لم يكن المصدر عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل تداركه بقوله

وانما يحنث

وانما يحنث بكل اكل لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا
يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على انتفاء جميع
افراد الاكل فدلالة لا اكل على هذا المعنى بطريق الاقتضاء بخلاف النكرة المنفية
فان فيها وصفا نوعيا فدلالتها بطريق المنطوق لا لان اللفظ يدل على جميع
الافراد اى بطريق المنطوق وانما صح نيته في قوله لا اساكن فلانا ونوى
في بيت واحد والبيت ثابت اقتضاء لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان
تكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اى الساكنة في بيت واحد فنوى
الكامل فنية البيت لواحد ليست من باب تخصيص العام بل من باب تعيين
احد محتمل اللفظ المشترك او احد نوعي الجنس وسياتي تمام هذا الكلام وكذا
اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا لا يصح نية الثلث في انت
طالق وطلقتك لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي
فيكون ثابتا اقتضاء وتفصيل ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على
المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما
ذلك امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها فيثبت اقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة والدلالة
في طلقتك بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال
فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان
الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم في الحال

وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
قبل الطلاق الذى يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يثبت اقتضاء
والمقتضى فى اصطلاحهم اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان ثبوت
الطلاق بهذا اللفظ فيكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح الثلث
فيه واجيب عنه بوجهين احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء
ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء
بل الشرع فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء
الفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ المستقبل والماضى و
الالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو فى اللغة للاخبار
يجب كون المراة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم
اقتضاء ليصح هذا الكلام فيثبت الطلاق اقتضاء وهذا معنى وضع الشرع
للانشاء واذا كان ثبوته اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لعدم العموم
للمقتضى ولان نيتها انما تصح بطريق المجاز من حيث انها واحد اعتبارى
ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص وفيه نظر اذ لا يكون اللفظ
منقولا عن معناه اللغوى بل مستعملا فيه فلا يوجد تصرف من جهة الشرع فى
اللفظ بل فى اثبات معناه اقتضاء وليس هذا من معنى الوضع فى شىء وايضا
لا يصح موجب ما ذكر ان لا يصح ح ما اشتهر منهم من تفريع ثبوت الانشاء
على تعذر الاخبار وايضا موجب ما ذكر ان لا يقع الطلاق فى العدة بقوله

انت طالق

انت طالق لانها موصوفة بالطلاق فى الحال فلا فرق لاثبات الشرع
ايقاعا اخر من جهة المتكلم وايضا لا يوجد فيه خاصة الاخبار اعنى احتمال
الصدق والصدق الكذب للقطع بتخطئة من حكم عليه باحدهما ولو كان
فارقا فى المعنى الاخبارى لوجد فيه خاصته وعلى تقدير النقل عنه الى المعنى
الانشائى يكون ثبوت الطلاق بالعبارة قطعا وثانيهما ان قوله
انت طالقة يدل على الطلاق الذى هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق
الذى هو صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث
لانه غير متعدد بذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة وباعتبار تعدده
يتعدد لازمه اى الذى هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلث وكذا الذى
هو صفة الرجل لما مر ان الثابت اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث وهذا الجواب
على تقدير تمامه لا يتمشى فى طلقتك بخلاف الاول وانما قلنا على تقدير
تمامه اذ لا مزيد فيه على ما ذكر اولا لان الطلاق الثابت من قبل الزوج
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع السؤال
المذكور ولا مدفع له الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقة
الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيرجع الى الجواب الاول فتامل ثم
انه منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد
صحت نية الثلث اتفاقا ودفعه بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد
بالطلاق التطليق فيكون طلاقا مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق

رد لصاحب التوضيح

رد لصاحب التوضيح

لان طلقتك تطليقات ثلثا ومعنى الكل انت ذات وقع عليك التطليقات
الثلث لا يخفى بعد وتكلف على ان تاويل انت طالق بانت ذات
وقع عليك التطليق لبس ما بعد من ذكره ومن طلقي نفسك فانه يصح نية
الثلث فيه لان معناه افعل فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاول وعلى الاول
الكل وان لم يكن عاما كساير اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ
وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل
على الواحد الحقيقي او الاعتباري كساير اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة
لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا تاما على ما ياتي في
الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار وثبوت البينونة
في انت باين وان كان امرا شرعيا ايضا لكن لا يصح فيه نية الثلث جواب
سؤال تقديره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء ام
شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك
ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح
نية الثلث فيه ايضا لان البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا لذكر
الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد تقريره سلمنا ان البينونة ثابت
بطريق الاقتضاء لكن صحة نية الثلث في انت باين ليست مبنية على عموم
المقتضي بل هو من قبيل ارادة احد المعنيين المشترك او احد نوعي الجنس في باب

المنفي

المقتضي وهو جاين للتزوج وذلك ان البينونة قد يطلق على الخفيفة وهي
القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظ وهي القاطعة لكل الحل
بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل
من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما
ومما يتصل بذلك اي بالمقتضي المحذوف حتى يشتبه احدهما بالاخر ولا
تفرق بينهما فيعطي حكم الاخر وهو ما يتغير اثباته المنطوق لما كان المحذوف
على نوعين محذوف يتغير اثبات المنطوق ومحذوف لا يتغير اثباته المنطوق
كما في قوله تعالى فانفجرت اي فضرب به فانفجرت وكان المتصل بالمقتضي هو الاول
دون الثاني فسر المراد بما ذكره ومن يتنبه لهذا قال ما قال بخلاف المقتضي
نحو واسئل القرية اي اهل القرية فان في اثبات الاهل يتغير الكلام لا ينتقل
النسبة من القرية اليه لانه حاصل سواء قدر الاهل او جعل القرية مجازا
عنهما بل ينتقل المفعولية من القرية الى الاهل فهو اي الاهل لما كان ثابتا
لغة كان كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص ولا يتم ان المحذوف
في حكم الاخر لان اللفظ المحذوف دال على المعنى المراد باحد الاقسام المذكورة
واما لان اللفظ على لفظ اخر فخارج عن المقسم واما الفروق اي
طرق الثبوت بها فقد مر بيانها في فصل بيان الفروق منها اي مما يثبت
ضرورة صحة صوم من اصبح جنبا لقوله تعالى فالان باشروهن الى قوله
كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض اي الصبح دل ذلك على جواز

المباشرة الى اخر جزء من الليل ويلزمه جزؤه جواز ان يصبح جنبا زعم
الامام السرخسى انه مما ثبت باشارة النص الامام البيضاوى اورده فى
المنهاج مثالا لما ثبت دلالة فقد عرفت ما هو الحق **فصل** تقسيم الشافعية
المتن الى المنطوق وهو ما يدل عليه اللفظ فى محل النطق اى يكون حكما للمذكور
وحالا من احواله ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم وهو ما يدل
عليه لا فى محله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله والثانى
لا مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق فى الحكم
اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا له
الشرائط التى اوردها المص وقالوا فى اخرها الى غير ذلك مما يقتضى تخصيص
المنطوق بالذكر فعلم ان مرجع شرائطه الى ان لا يظهر لتخصيص المنطوق
بالذكر فايدة غير نفى الحكم عن المسكوت وشرطه ان لا يظهر اولوية المسكوت
اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت له ولا مساواته اياه
فيه حتى لو ظهر احدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ان لم
يحتج الى تعدية الحكم من الاصل الى الاصحاب الفرع لعلة لا تدرك باللغة
او بالقياس ان احتيج اليها ولا يخرج اى المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم
اللاتى فى حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن
فى حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فانها جرت بكون الربائب فى
حجورهم فلا يدل الوصف المذكور على نفى الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق

لسؤال

لسؤال او حادثة كما انه عم سئل عن وجوب الزكوة فى الابل السائمة
مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان فى الابل
السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند
عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على سؤال فى لسؤال بان السامع
يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة
فى الابل السائمة فقال بناء على هذا ان فى الابل السائمة زكوة لا يدل
ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم ولما فرغ عن ذكر شرايطه شرع فى
اقسامه فقال منه تخصيص الشئ باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل
على نفى الحكم عما عداه ذكر الشارح بعض هذه المسئلة من مفهوم المخالفة
عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عم الماء من الماء اى الغسل
من المنى عدم الغسل بالاكسال وهو ان يجامع ولا ينزل وعندنا لا يدل
والا اى وان دل على نفى نفى الحكم عما عداه يلزم الكفر فى قوله اى قول
محمد رسول الله اذ ح يلزم نفى الرسالة عن غير محمد عم وهو كفر والكذب
فى زيد موجود اذ ح يلزم نفى الوجود عن غير زيد وهو كذب ولا يلزم
الكفر لاحتمال التاويل بان يكون معنى الموجود المتصف بالوجود فلا
يصدق على الواجب تعالى على اصل الاشعرى ولاجماع العلماء على جواز
القياس فانه دل على ان تخصيص الشئ باسمه لا يدل على نفى الحكم عما
عداه لان القياس اثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع فعلم انه دلالة

للحكم في الاصل على المخالف فيما عداه ولا يذهب عليك ان مبنى هذا الا
ستدلال الغفول عما تقدم من شرط منع المساواة في مفهوم المخالفة
لان وجوده شرط القياس فوضع القياس لا يثبت مفهوم المخالفة واما
فهو اذ ذلك اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللازم وهو للاستغراق
جواب للاستدلال المذكور ولي استشعر ان يقال لما علم ان اللام للاستغراق
كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المنى فيلزم ان لا يجب
الغسل بالادخال بلا انزال تداركه بقوله غير ان الماء يثبت عيانا
وتارة دلالة يعني ان الادخال دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور
الحكم مع دليل الانزال كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه
تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عن الشيء بدونه اى بدون ذلك
الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات وصفت المحللات من الاماء
بالمؤمنات فدل عندهم على عدم حل غير المؤمنات منهن عند الشافعي
واحمد والاشعري وكثير من العلماء ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي
وجمهور المعتزلة قياس للوصف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير تبادر
الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء ولا استقباح في منطوقه
ولا في مفهومه الموافق دل على ذلك انه لو قال الانسان الطويل وغير
الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فيثبت انه في مفهومه المخالف لتكثير
الفائدة يعني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات

المذكور

المذكور وحده وتكثير الفائدة لكونه ملائما لغرض العقلاء مما ترجح المصير
اليه ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكر الوصف ترجيحا من غير
مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاجزء ولان تعليق الحكم بالموصوف
يدل على علية وصفه لذلك الحكم فيقتضي عدم عينه عدمه لانتفاء المعلول
بانتفاء العلة وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنضبط بل
لا تنحصر فيما ذكر لما عرفت انهم قالوا بالانحصار فيما ذكر وما بنوا دعواهم
على ذلك حتى يتم التقريب بابطال الانحصار فمن القائلين بمفهوم المخالفة
قالوا ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة
ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص
فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربع ثم رد عليهم قائلا ان
موجبات التخصيص لا تنحصر فيها فان شيئا منها لا يوجد في نحو الجسم الطويل
العريض العميق متحيز ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لاستحالة خروجه
ان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة بل يراد توقيف الجسم به والاشارة
الى انه علة للتحيز ونحو وما من دابة في الارض الاية وصف الدابة
بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة
لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد فيه شيء من الموجبات المذكورة ونحو
المدح او الذم قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي
الحكم عما عداه مع عدم تحقق الشيء من الامور المذكورة او التاكيد

نحو اسى الدابر لا يعوه او غير ذلك فقد نسب اليهم ما هم عنه براء فوا بعد
ما اورد عليهم على الاقتراء ثم ان فى قوله ونحو الجسم الطويل الخ وقوله
ونحو المدح والذم او التاكيد خبطا فاحشا لان الكلام فى التخصيص بالوصف
وما يكون للكشف او للمدح او الذم او التاكيد لا يكون مخصصا والاستقباح
انما هو لعدم فايدة التخصيص فى المثال المذكور ولا نزاع فيه انما النزاع
فى انه هل للتسبيل الى العلم بعدم الفايدة اى التخصيص سوى نفى الحكم
عما عداه ام لا والحق انه لا سبيل اليه لانه كثيرا ما يكون كلمة واحدة فى
كتاب الله تعالى وحديث الرسول عم الف فايدة يعجز عن دركها عقول الفحول
على ان المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية جواب عن الوجه الاول
من وجوه استدلال الخصم ولما كان الجواب عن الوجه الثانى ظاهرا وهو ان
الوضع لا يثبت بما فيه من الفايدة بل بالنقل لم يذكره وذكر الجواب
عن الثالث بقوله وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح فى حيز المنع
وتقدير عدم الفوايد الاخر غير مطابق للواقع ودلالة التعليق اى تعليق
الحكم بالموصوف على العلية اى علية الوصف لذلك الحكم لا يجدى فى تمام
التقريب لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن الوجه الرابع وعلى
تقدير الانحصار اى على تقدير ان يكون علة الحكم منحصرة فى الوصف المذكور
اللازم عدم الحكم عند عدمه بناء على عدم العلة عدما اصليا لا حكما
شرعيا ونحن ايضا نقول به انما النزاع فى العدم بعدم الوصف وذلك غير

لازم

لازم من ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يتحقق
الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا كقوله عم فى العلوفة زكوة
فانه لا يثبت عندنا ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة لان
الحكم الثبوتى لا يمكن ان يثبت بناء على عدم الاصلى وعنده يثبت فيما
عدا الوصف الحكم الثبوتى فالحكم المذكور يثبت عنده بذلك النص ومنها
صحة التعدية وعدمها كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فلا يصح تعدية
جواز الكافرة فى كفارة القتل الى كفارة اليمين وقدمت فى فصل المطلق
والمقيد ويظهر الخلاف فى قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فهذا لا يوجب
تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل ان يكون اثر
التخصيص الكراهة دون الحرمة واما الخروج مخرج العادة فلا يناسب
المقام ولا يلزم علينا نقضا لانكارنا بمفهوم الوصف قولنا فى امة ولدت
ثلثة اولاد فى بطون مختلفة بان يكون بين الولادتين ستة اشهر او
اكثر وانما قيد به لانه لو ولد فى بطن واحد يكون دعوة الواحد دعوة
الجميع فقال المولى الاكبر منى انه نفى لنسب الاخرين هذا عند الثلثة وقال
زفر يثبت نسب الكل بدعوة الاول لانه ليس لتخصيصه اى ليس قولنا انه نفى
نسبهما لاجل ان تخصيص الاكبر دل على نفى الحكم عما عداه بل لان السكوت
فى موضع الحاجة بيان بانهما ليس منه وذلك انه يجب على المرء دعوة النسب
فيما هو مخلوق من مائه والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفى

لا يقال لا حاجة الى البيان لانها صارت بالاول ام ولد من وقت
ولادته فيثبت نسب الاخرين بلا دعوى هذا وجه قول زفر في الخلافية لانا
نقول لان ثبوت النسب بالفراش الضعيف وهو فراش ام الولد انما يكون
اذا لم يوجد النفي وقد وجد لما مر ان سكوته في موضع الحاجة كان نفيا هذا
على وفق ما ذكر في اصول السرخسي واما ما قيل انما يكون كذلك ان لو كان دعوى
الاكبر قبل ولادة الاخرين اما ههنا فلا فقد اندفع بتقريرنا الوجه المذكور
وكذا لا يلزم على الامامين نقضا لما مر قولهما فيما اذا قال الشهود لا نعلم
له وارثا في ارض كذا لا يقبل الشهادة لانه ليس بناء على ان التخصيص
دل على نفي الحكم عما عداه فيفهم منه انهم يعلمون له وارثا في غير تلك الارض
فلم يقبل شهادتهم بل لانه وارث شبهة وبها ترد الشهادة ولكن لا تنفي
الشبهة فيه اي في التخصيص بالوصف وقال ابو حنيفة هو كما يحتمل ما قاله
يحتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار انهما تخصصا في ذلك الموضع
دون سائر المواضع ويحتمل تحقق المبالغة في نفي وارث اخر لا نعلم له
وارثا اخر في موضع كذا مع انه مولده ومنشأه فاحرى ان لا يكون وارث
اخر في موضع اخر وبمثل هذا المحتمل لا تتمكن التهمة ولا يمتنع العمل بالشهادة
ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الش فقال المحقق مفهوم
الشرط اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بالصفة قال بالاول بدون العكس
وللقائل به ما تقدم في مفهوم الصفة من معقول ومزيف وله ايضا دليل يختص به

وهوما

وهو ما ذكره المص بقوله عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا
العدم اي عدم الحكم لا يثبت به اي بعدم الشرط بسبب التعليق بل يبقى الحكم
على حاله او بعدم بالعدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما
اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم يظهر
هنا ايضا لان الشرط ههنا بمعنى ما يترتب عليه الحكم سواء كان موقوفا عليه في
نفس الامر او لا لا بمعنى ما يتوقف عليه الشيء لان محل النزاع هو الشرط النحوي
وهو ما دخل عليه من الادوات المخصوصة الدالة على التسببية الاول و
مسببية الثاني ذهنا او خارجا فظ انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه فلا
يلزم من انتفائه انتفاء الحكم لما مر ان الحكم يثبت من علل شتى ولو على تقدير
لزومه لا يكون حكما شرعيا بل عدما اصليا على ما مر بيانه فقوله تعالى ومن
لم يستطع منكم الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده
لانه علق جواز نكاحها بعدم الطول على نكاح الحرة فعند الطول عليه
يثبت عدم الجواز بناء على اصله المذكور فيصير مفهوم هذا النص مخصصا لعمومه
لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم لا عندنا لما مر انه لا دلالة في التعليق
المذكور على جواز الكا عند الطول على الاول فلا يصلح ناسخا ولا مخصصا
للنص الدال على الجواز ومبنى هذا الخلاف على ان الشافعي مال الى اعمال
الجزئية في الجملة الشرطية وهو ان الحكم الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة
الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء

فانت بائنة وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له
على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا للفظ
منطوقا ومفهوما وكان الشرط تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها
وابا حنيفة مال الى مذهب اهل النظر فيهما وهو ان مجموع الشرط والجزاء كلام
واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء
عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتداء والخبر
فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات
على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت
لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا وقصرا اذ لا دلالة
على عموم التقادير حتى يقصر على البعض فعلى هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط
بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط بالشرط المعلق بالشرط كان دخلت
الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان
وجود الشرط لان المشروط بدون الشرط اوجب الحكم على جميع التقادير
والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدمه على ساير التقادير عنده فصار
انت طالق سببا للحكم وكان تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية
فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد
سببا عنده وذلك ان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق
ينعقد سببا عنده والملك غير موجود حينئذ فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر

المعلق

المعلق لانه انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل واما التعجيل بعد وجود السبب
قبل وجوب الاداء كتعجيل الزكوة قبل الحول بعد وجود النصاب
فصحيح بالاتفاق وكفارة اليمين اذا كانت مالية جوز ان يقع تعجيل
كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق قبل الحنث رقبة مثلا بناء على
هذا الاصل دلالته فان اليمين سبب الكفارة فيثبت نفس الوجوب
بناء على السبب ويتاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط وهو الحنث
لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن
حيث يثبت المال في الذمة بالشراء ولا يجب اداؤه بعد بل يتاخر الى وقت
المطالبة بخلاف البدني فان فيه لا ينفك احدهما عن الاخر وذلك ان في
المال لما يثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني
لما لم يثبت لم يصح الاداء قبل ما نسب اليه من الفرق بينهما في المال ليس بصحيح
لانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال وهو لا يطابق اصولهم وكذا ما نسب
اليه من عدم الفرق بينهما في البدني مطلقا غير صحيح وعندنا لا ينعقد
اي المعلق سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم
وهو قبل وجود الشرط ليس كذلك لما مر ان انت طالق قبل الدخول
بمنزلة انت من انت طالق وجود السبب لا يكون سببا على ان اليمين انعقدت
للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث فيختلف الحكم في المسائل
المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند

والاصل بالعكوس القدر الاسكو الالان العض بالنسبة يقال ولالة لان هذا البيت من التعليق
بلا تاثير لصحة التعليق لما كان وجود البسب وازن بالشرط
صح بنا اعتقاد المسئلة عليه ولانه منه

والتفصيل يطلب من التلويح منه

صحة ان يتقدم على قوله فيختلف الخ
وقد افرغنه في التنقيح منه

[illegible]

وجود السبب قطعا وقوله عم لا طلاق قبل النكاح يحمول على نفى التنجيز ولحمل
عليه ما نور عن السلف كالشعبى والزهرى وغيرهما صرح بذلك فى الهداية
ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق و
السبب انما يصير سببا عند وجود الشرط فى باب النذر وفى اليمين سبب الكفارة
هو الحنث عندنا لانها لا تنعقد لكفارة فانما تنعقد للبر والكفارة انما تجب
على تقدير الحنث فاليمين شرط والحنث سبب وفرقه بين المالى والبدنى
بان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء فى الاول دون الثانى غير صحيح
اذ المال غير مقصود فى حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير
كالبدنى فى ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء
بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا ويجئ فى باب الامر ان الوجوب
ينفصل عن وجوب الاداء فى البدنى ايضا ويتبين الفرق اى على مذهبنا
بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الا
جل فقط فان لزوم المطالبة حكم مستفاد تاخر من دخول الاجل على الثمن
فالاجل انما دخل على الحكم واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر اى
الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافى وانما يثبت الخيار
بخلاف القياس لضرورة دفع الغبن ومتى تندفع بدخوله فى تجرد الحكم بان
ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك واما الطلاق والعتاق
فيحتملان الخطر والاصل ان يدخل التعليق فى السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب

ولا مانع

ولا مانع منا عن دخوله فيه فيدخل بخلاف البيع

الباب الثانى

فى افادته اى فى افادة اللفظ الحكم الشرعى كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ
المفيد مطلقا اى سواء كان مفيدا للحكم الشرعى او غيره اما خبر ان احتمل
الصدق والكذب ومعنى احتمال الخبر الصدق والكذب هو ان لا يأبى
مفهومه عن نسبة واحدة منهما اليه سواء امكن تلك النسبة فى نفسها
او لم يكن لخصوصية فيه او فى المخبر ومن لم يتنبه لهذا زعم ان ثبوت الاحتمال
المذكور للخبر اذا وقع قطع النظر عن العوارض كخصوصية المخبر او انشاء
ان لم يحتمل وانما اطلقه لعدم اختصاص الحكم الاتى ذكره بالانشاءات
الشرعية على صيغة الماضى من الخبر اكد اى من الانشاء على صيغة لما فيه
من الاشعار بانه امر او نهى فامتثل فاخبر عنه وهذا وجه كونه ادل على الوجود
وانما قال على صيغة الماضى احترازا عن الانشاء على صيغة المضارع من
الخبر لان الانشاء على صيغته اكد من الخبر على صيغة المضارع فلا يكون
الانشاء على صيغة المضارع من الخبر اكد من الانشاء على صيغته قال الامام
البيضاوى فى تفسير قوله تعالى فليمدد له الرحمن مدا فيمد ويمهله وانما
عن لفظ الامر ايذانا بان امهاله مما ينبغى ان يفعله استدراجا وقطعا
لمعاذيره وهذا صريح فى ان الانشاء على صيغته اكد من الانشاء على صيغة
المضارع وعن الانشاء بمثل قوله عم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر
ثلثة ايام ولياليها فان العدول عنه عن الانشاء لان المتبادر من الامر

الوجوب والندب واحد منهما لا يناسب المقام والمعنى من اقسامه اى
اقسام الانشاء ههنا الامر والنهى فالامر قول افعل المراد به ما يدل
على الطلب بصيغته فانه بمنزلة العلم فيه فلا ينتقض الحد المذكور طردا بقول
افعل تهديدا او تعجيزا ولا عكسا بقوله ليفعل استعلاء والمعنى امارته
الظاهرة من الهيئة العارضة للامر عند الخطاب احترز به عن قول افعل
دعاء او التماسا وانما لم يشترط العلو كما شرط المعتزلة ليدخل قول الادنى
والمساوى افعل استعلاء وفيه نظر لان الكلام فى الامر الاصطلاحى المو
جب للامتثال فلا بد من اعتبار العلو فى حقه لا فى الامر اللغوى المطلق
عن القيدين المذكورين ولا فى الامر العرفى المناسب له اعتبار العادة
الاول والنهى قول لا تفعل استعلاء والمعنى كما سبق فلا تفعل ولفظ
الامر لم يقل والامر لان المتبادر منه المذكور سابقا وهو مسمى الامر
والمراد ههنا الاسم المركب من ا م ر حقيقة فى القول يعنى انه موضوع
له بخصوصه وانما لم يقل فى هذا القول لما عرفت ان الاستعلاء خلافا فلا
يصح قوله اتفاقا المراد من الاتفاق اجماع الاصوليين قبل ظهور من
قال انه مشترك بين القول والفعل معنى قال الامدى فى احكام الاحكام
انه احداث قول مخالف للاجماع مجاز فى الفعل لم يقل عن الفعل لان المراد
المجاز المصطلح وهو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لا المعنى المصدرى
عند الجمهور لا لصحة النفى اى نفيه فى كل لانه يصح لغة وعرفا فنفى فعل

ولم يقل

ولم يقل افعل ان يقال انه لم يامر لعدم انطباقه على المدعى اذ لا دلالة فيه
على ان الامر الذى هو مصدر امر لا يطلق حقيقة على الفعل الذى هو مصدر
فعل ولا يلزم من ثبوت هذا ثبوت ذاك بل لانه اى لان المجاز خير
من الاشتراك لما فيه من الاخلال بالفهم على ما ياتى فى موضعه وعند البعض
حقيقة فيه اى فى الفعل ايضا فيما يدل على انه اى على الامر للايجاب يدل
على ايجاب فعل الرسول عم لان فعله امر حقيقة والامر للايجاب احتجوا
على الاصل وهو الامر حقيقة فى الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اى فعله قلنا المراد به اى بالامر المذكور القول بدلالة السباق وهو قوله
فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به والتجوز فى الرشيد لازم
على كل حال وعلى الفرع اى احتجوا على الفرع وهو ان فعله عم للايجاب
بقوله عم صلوا كما رايتمونى اصلى لم يقل كما احتج لان فيه خروجا عن طريقه
قلنا استفيد الايجاب يعنى ايجاب المتابعة لا ايجاب فعله عم لان فيه
تسليم مدعى الخصم فلا يناسب المقام من قوله صلوا فانه صيغة الامر
لا من فعله وهذا ظاهر وانما احتاجوا الى الاحتجاج على الفرع بعد الاحتجاج
على الاصل لاحتمال ان يقال ان المراد من الامر فى دلائل الايجاب اى
النصوص التى تمسكوا بها فى الاستدلال على ان الامر للايجاب هو القول
فلا يثبت الفرع بثبوت الاصل اما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره فظ على ما نقف عليه باذن الله تعالى واما فيه فلان القول مراد

بالاجماع بعنى على تقدير رجوع الضمير الى الرسول عم وانما سكت عن
احتمال رجوعه الى الله تعالى لان الامر فيه اظهر والمشترك لا يراد به اكثر
من معنى واحد اى لا يجوز ان لا يراد ذلك او لا يجب على اختلاف الاقاويل
وعلى كلا التقديرين لا يتم الاستدلال به ولما كان ابطال كون الامر
حقيقة فى الفعل غير كاف فى ابطال قول المخالف لجواز ان يقول وجه
الدلالة على الايجاب فى الفعل غير منحصر فى كون الامر حقيقة فيه بل لها
وجه اخر وهو ان يكون الفعل موضوعا للايجاب كالقول ابطل المصنف هذا
الاحتمال ايضا بقوله والقول بكون الفعل ايضا موجبا خلاف الاصل
لا لان اللفظ كاف فى المقصود لانه فى حيز المنع بل لان الاصل فى الدلالة
على المعانى المقصودة هو الدلالة الوضعية التى هى من خواص اللفظ و
وجود الدلالة فى الجملة فى غير اللفظ كالاشارة لا ينافى الاصالة المذكورة
ولما كان للمخالف ان يقول لا نثبت القول بوضع او ما يعمه للايجاب لا بدعه
بل نقول فعله عم اذا لم يكن سهوا ولا طبعا ولا مختصا به موجب بدليل دل
على ذلك قطع المصنف هذا الاحتمال ايضا بقوله ويبطله اى القول بكون
فعله عم موجبا كقوله باى وجه كان انكاره عم على الاصحاب صوم
الوصال روى عنه انه عم واصل فواصل اصحابه رض فانكر عليهم
وخلع النعال روى انه عم خلع نعليه فى الصلوة فخلع الناس نعالهم
فقال منكرا عليهم بعد الفراغ منها ما لكم خلعتم نعالكم مع انه عم فعله

ولوكان

ولوكان فى جنس فعله موجبا لما انكر على من تبعه فى فعل ظانا انه موجب
بل كان حقه حتى ان يبين ان ذلك الفعل ليس مما يوجب لا يقال هذا كون
مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن فعله عم موجبا لما فهم الصحابة رضه
منه الايجاب لان فهمهم ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه فى البعض و
ذلك معارض راجح اذ فى الموافقة احتمال الاستحباب نعم للخصم ان ينكر
الانكار على ما ذكره المحقق فى شرح المختصر وموجب صيغة الامر اى مدلول
وموجبه اولا موجب للامر لان الكلام قبل هذا فى لفظ الامر عند
الواقفية وهم فرقتان على ما سنقف عليه التوقف حتى يتبين المراد لعدم
العلم بان وضعه للوجوب او الندب هذا عند الاشعرى والغزالى و
جماعة من المحققين او لشيوع استعماله فى المعانى المختلفة هذا عند ابن
شريح من اصحاب الشافعى الموافق للشيعة فى القول بانه مشترك لفظا
بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد فتوقفه من جهة الاستعمال
لا من جهة الوضع بخلاف الفريق الاول وهى سبعة عشر الايجاب كقوله تعالى
اقيموا الصلوة الثانى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم الثالث الارشاد
كقوله تعالى فاستشهدوا ومنه التاديب كقوله عم لابن عباس رض
كل مما يليك الرابع الاباحة نحو كلوا الخامس التهديد نحو اعملوا ما شئتم
ومنه الانذار وهو ابلاغ بلا تخويف نحو قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا
فان مصيركم الى النار السادس الامتنان نحو مما رزقكم الله السابع الا

فيه رد لصاحب التنبيه

فيه رد لصاحب التنبيه

غير مذكور فى التنبيه

الاكرام او خلو تما بسلام الثامن التعجيز نحو فأتوا بسورة والتاسع
التسخير نحو كونوا قردة العاشر الاهانة نحو كونوا حجارة او حديدا او
منه الاذلال نحو ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية نحو
فاصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي الثالث عشر
التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الترجي نحو والبيت
المذكور يصلح مثالا له اذا قطع النظر عن تخيل شوق الخامس عشر الا
حتقار نحو القوا ما انتم ملقون السادس عشر التكوين نحو كن فيكون
السابع عشر معنى الخبر كقوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت
قلنا لما كان حاصل الاستدلال ان يقال في الامر احتمالات والاحتمال
يوجب التوقف ابطله بطريق النقض الاجمالي بقوله لو وجب التوقف
ههنا لوجب في النهي لانه ايضا مستعمل في معان التحريم كقوله تعالى لا تأ
كلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه
نحو لا تمنن تستكثر والتحقير لا تمدن عينيك والارشاد نحو لا تسئلوا
عن اشياء ومنه الشفقة نحو النهي عن المشي في نعل واحد واتخاذ الد
واب الكراسي وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما واليأس
نحو لا تعتذروا اليوم بطريق النقض التفصيلي وهذا بوجهين احدهما
ذكره بقوله لو وجب التوقف بالاحتمال لبطل الحقائق اذ ما من لفظ
الا وله احتمال قريب وبعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز

فلو اعتبرت

فلو اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالة الالفاظ على
المعاني الوضعية وللخصم ان يقول ان الاحتمال فيما ذكرنا احتمال ناشئ عن
الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال على اختلاف
الاصلين فاين هذا من احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق
والى هذا ما اشار اليه بقوله ولم يرد انه تحكم نعني ان الاحتمال انما ينافي القطع
باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي الاول بل ندعي الثاني ثم بطريق المعارضة
بقوله ولان النهي امر بالانتهاء عطف على المعنى لا على التعليل المذكور في
النقض الاجمالي لان هذا بمنزلة النقض فلا يبقى فرق بين افعل ولا
تفعل تقريره لو كان موجب الامر التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف
ضرورة ان النهي امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واللازم باطل اذ لا يبقى
ح فرق بين افعل وقول لا تفعل والفرق ظاهر وبطلان اللازم يستلزم بطلان
الملزوم وفيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بقوله النهي امر بالانتهاء اتحاد
هما حقيقة فمع عدم الصحة في حد نفسه لا يناسب المقام اذ موجبه على تقدير
صحته ان يلزم المحذور المذكور سواء قيل موجب الامر التوقف ولا وان
اريد المبالغة في استلزام الاول للثاني فالتقريب غير تام اذ لا يلزم ح عدم
الفرق بينهما لجواز ان يكون في الملزوم خصوصية يزول بها ما في اللازم من
منشاء التوقف واما ثانيا فلان اللازم عدم الفرق بين الامر والنهي
في ايجاب التوقف وهذا غير محذور لان الخصم لا يفرق بينهما في الموجب كلا ان

الجمهور لا يفرق بينهما فيه انما المحذور عدم الفرق بينهما باعتبار المفهوم وهو
غير لازم على تقدير المذكور وعند العامة اراد العامة المقابلة لمطلق الخاصة
لا المقابلة للواقفية خاصة موجبه احد المعاني المذكورة لم يقل موجبه واحد
لعدم اختصاصه بالعامة فان القائلين بالاشتراك بين الاثنين او الثلثة
معنى يوافقهم فيما ذكر اذ الاشتراك خلاف الاصل اما اذا كان لفظا فظ
واما اذا كان معنى فانه يلزم ح ان لا يوضع للوجوب والندب مع انهما من اعظم
المقاصد لفظ خاص واللازم فاسد اذ الاصل في لغة العرب الدلالة على
المعاني المقصودة بطريق الوضع وهذا وجه كونها اوسع اللغات وهو
الاباحة عند بعضهم لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن الاباحة والا
صل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية وفيه نظر اذ كون الاباحة ادناه المتيقن
مم فان الامر قد يكون للاذن في حرام دفعا للحرام هو وقد حققناه في اول
كتاب الطلاق من شرح اصلاح الوقاية والندب عند بعضهم اذ لا بد من
الترجيح اي جانب الطلب وادناه الندب والاصل عدم الوجوب كما مر
والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة العذاب
بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا
اذ ليس ترك غير الواجب بمظنة لخوف العذاب ولقوله تعالى ان يكون لهم
الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله

امرا ان

امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء اتمام الشيء قولا او فعلا وعلى
الثاني لا معنى لنفي الخيرة من المؤمنين فتعين الاول وامرا مصدر من
غير لفظه او حال او تمييز والمراد منه القول لا الفعل اذ لو اريد حكم
بفعل احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل على انه لا يصح من نفي
الخيرة على الاطلاق اذ يجوز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته وح
يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت
المدعى فظهر ان المراد هو القول ويرد عليه ان القضاء ليس الحكم نفسه
بل الزامه والامر بمعنى الشيء كما في قوله تعالى اذا قضى امرا فالمعنى اذا الزم
الله تعالى ورسوله شيئا انتفى الخيرة وح لا مجال للاحتجاج به وقوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد اي عن السجود ولا زائدة يدل على ذلك قوله تعالى في موضع
اخر ما منعك ان تسجد والاستفهام للتوبيخ والانكار وذلك لا يكون
الا على ترك الواجب اذ امرتك اطلق الامر فدل على انه عند الاطلاق
للوجوب وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وهو حقيقة ذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى
الله سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة والمراد الكلام
النفسي المنزه عن الحروف والاصوات او تمثيل ذهب الشيخ ابو منصور
وعامة المفسرين الى انه مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة
القول فيكون الوجوب اي على التقديرين المذكورين مرادا بهذا الامر

اما على الاول فظ لان معناه كلما وجد الامر يوجد المامور به واما على الثاني
فلان معناه اى معنى التمثيل عليه وذلك انه مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا
الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر
لما صح هذا التمثيل فكذا يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تع لا يعقل
كن فاعلا لهذا الامر الفعل الا انه اى كون الوجود مرادا من كل امر بعدم
الاختيار فلم يثبت محافظة على قاعدة التكليف ويثبت الوجوب لانه مقتضى
الله وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت امرى وقوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون وللتوقف لانهم يطلبون الفعل جزما بصيغة الامر وللاجماع
فان العلماء يستدلون بها اى بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير والجواب
بصرفهما عنه ليس بكبير بل بتقدير **مسئلة** وكذا بعد الحظر لما مر من الادلة
فان الورود بعد الحرمة لا يرفع الوجوب لان رفعها اعم منه والعام لا يرفع
الخاص فيثبت لوجود المقتضى وعدم المانع وقيل للندب كما في وابتغوا
من فضل الله اى اطلبوا الرزق اصل الطلب فرض فينصرف الندب فقد
وهو كونه عقيب الصلوة وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وقلنا يثبت لكن
اى الندب والاباحة في الاثنين بالقرينة وهي ان طلب الرزق عقيب
الفراغ عن الصلوة والاصطياد عقيب الاحلال انما شرع توسعة فلو وجب
لعاد على موضوعه بالنقض على ان المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية
وايضا ما ذكر معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين

فانه للوجوب

فانه للوجوب فتعارضت الايتان فبقى دليلنا سالما **مسئلة** لما
كانت هذه المسئلة من فروع ما قدمنا من ان الامر للوجوب صدرنا باداة
التفريع فقال فلو اراده الندب والاباحة بطريق الاستعارة معنى الاستعارة
ان يكون علاقة المجاز وهنا بينهما مشتركا بين المعنى الحقيقى والمجازى
عند البعض لا شبهة في ان موجب الامر حقيقة في الوجوب فقط ان يكون
مجازا في الندب والاباحة وقول فخر الاسلام انه حقيقة قاصرة مبناه
على اصطلاح خاص في المجاز بزيادة قيد على ما ذكره القوم في حده وهو
ان يكون المعنى المجازى خارجا عن المعنى الحقيقى فالنزاع في انه مجاز فيهما
كما ذهب اليه الجصاص والكرخى او حقيقة كما ذهب اليه البعض واختاره
فخر الاسلام لفظى والجامع جواز الفعل لا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء
كما ذهب اليه البعض لان جواز الترك المعتبر في الندب والاباحة لا يجامع الوجوب
المعتبر فيه الترك وجزء الشئ لا بد ان يجامعه والتاويل من جانب هذا البعض
بان المراد منهما اى من الندب والاباحة عند استعمال الامر فيهما مجازا هو
الجزء المشترك بينهما وبين الوجوب وهو جواز الفعل فقط اذ لا دلالة في الامر
على جواز الترك اصلا انما يثبت في العدم الدليل على حرمته يقتضى ان لا تنازع
النزاع من البين لان من قال انه بطريق الاستعارة اراد من الندب
والاباحة تمام معناهما وعلى التاويل المذكور يكون مراد القائل انه بطريق
اطلاق اسم الكل على الجزء منهما بعض معناهما فالقول ان لا يتواردان على محل

واحد ولا يخفى ان مثل هذا التاويل فى الخلافيات يفضى الى تجهيل المخالف
فلا بد تجنبه واحد منهما ثم انه لا وجه لقوله اذ لا دلالة فى الامر على جواز الترك
لانه ان اراد نفى الدلالة وضعا فلا يناسب المقام لان الكلام على
تقدير التجوز وهو ان على الدلالة عقلا لا على الدلالة وضعا وان اراد
نفى الدلالة مطلقا فلا صحة له لان المنفى هو الدلالة وضعا لا الدلالة
المطلقة الشاملة لها ولغيرها المعتبرة عند العلماء البلغاء التى مرجعها الى
انتقال فى الجملة من المعنى الحقيقى الى المعنى المجازى هذا اى الخلاف المذكور
اذا استعمل اى الامر فى الندب والاباحة اما اذا استعمل فى الوجوب ثم
نسخ ففى احدهما كما هو مذهب الشافعى اما عندنا فلا يبقى الجواز الثابت
فى ضمن الوجوب بعد انتساخه فلا يكون مجازا لان منع دلالة الحقيقة على
مدلولها التضمنى يعنى دلالة امر الوجوب على جواز الفعل ودلالة الحقيقة
على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى فعلى تقدير نسخ الوجوب
وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا لا بطريق الاستعارة ولا بطريق اطلاق اسم
الكل على الجزء حتى انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد هذا
لان بقاء ذلك الجواز بحكم الدلالة السابقة فى ضمن استعمال اللفظ فى معناه
الحقيقى لا باستعماله فيه بخصوصه **فصل** الامر المطلق عن قرينة العموم
والتكرار وعدمهما عند البعض يوجب العموم والتكرار عموم الفعل شموله افراده
وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى ويفترقان فى مثل طلق نفسك اذ ان يقصد

العموم

العموم دون التكرار لان افعل مختصر من اطلب منك الفعل وهو اسم جنس
يفيد العموم هذا بناء على اجابة به العموم وما اجابه التكرار فبيانه بما ذكر بعد
فتمام التعليل بمجموعهما لا بكل منهما فلذلك لم يفصل بينهما باعادة اداة
التعليل وسؤال السائل فى الحج بقوله العامنا هذا ام للابد فهم التكرار من
الامر وقد علم ان لا حرج فى الدين فاشكل عليه فسال وفهمه حجة لانه من
اهل اللسان قلنا سكت عن الجواب بمنع الجزء الاول من البيان المذكور
اكتفاء بانفهامه مما سيأتى من تقرير حجة الشافعى واجاب بمنع جزئه الثانى بقوله
دلالته اى دلالة السؤال المذكور على الاحتمال اظهر لان الاستفسار عن
تعيين احد المعنيين انما يحسن اذا احتملهما الكلام فالاستدلال به على التعلق
بالاحتمال دون القائل بالايجاب وعند زفر والشافعى يحتملهما لم يقل يحتمله
لما عرفت ان العموم يفارق التكرار فى محل الخلاف الآتى ذكره لانه لطلب
الحقيقة يعنى ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والخصوص والعموم والمرة
والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجى فيجب ان يحصل الامتثال بها مع
ايهما كان ولا يتقيد باحد المتقابلين دون الآخر قلنا لا ينفى ما ذكر
الدلالة عليهما بالصيغة يعنى ما ذكر انما يدل على انه لا يدل عليهما بالمادة
اذ لا يلزم انه لا يدل عليهما بالصيغة وعند بعض علمائنا لا يحتمل العموم
اصلا ولا التكرار اصلا اذا علق بشرط كما فى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او اقيد بوصف كما فى قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما

ثم يوجبه اى يوجب التكرار حتى لا ينتفى الابد لان الاستواء دل
على ذلك يعنى ان استواء او امر الشرع من الجنسين المذكورين دل على انه
فهم التكرار من نفس التعليق والتخصيص قلنا لا نم لانه لا استواء
عليه والتكرار اللازم انما لزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب من ٤٢ يعنى
التعليق والتخصيص وموجبه اى موجب هذا القول ان يثبت التكرار
فى ان دخلت الدار فطلق نفسك الا انه لم ينقل هذا الجواب عن اصحاب
القول المذكور فلذلك لم يذكر فى موضع الثمرة له وعند عامة علمائنا لا يحتمل
واحد منهما اصلا لان المصدر فرد فلا يقع الا على الواحد حقيقة وهو
الراجح حتى لا يتوقف على قرينة ولا على نية بخلاف قرينة الاتى ذكره
او حكما وهو كل الافراد لانه جنس من اجناس التصرفات وكثرة الاجزاء
او الجزئيات لا يمنع هذا النوع من الوحدة وذا مرجوح فلا يثبت الا بالنية
ولا يذهب عليك ان نوع حجة الشافعى قد تضمن الجواب عن استدلال
العامة ثم ان قولهم المصدر لا يقع على العدد المحض على خلاف ما صرح به
العلامة الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى وكانتا دكا فدككنا مما يقوله الرجل
صالح لان يقع موضع مر توقيف لانه مصدر فمن طلق نفسك ينقلب الثلث
لم يقل يوجب لان الايجاب من خصائص اوامر الشرع على المذهب الاول
ويحتمل الاثنين والثلث على المذهب الثانى ويقع على الواحد ويصح نية
الثلث فقط اى لا احتمال للاثنين لما مر على المذهب الرابع واما المذهب

الثلث

الثالث فلا دخل له فى هذه المسئلة وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد
به كل الافراد اى كل افراد القطع اجماعا فيراد الواحد اى يتعين ارادة
القطع الواحد بحكم ان مصدر الامر لا يحتمل العدد فلم يدل على قطع
اليسار لقائل ان يقول نعم لا دلالة فيه على قطع اليسار عبارة لكن فيه دلالة
عليه دلالة بناء على تكرر الحكم بتكرر السبب لا مدفع لذلك الا بان يقال
دل قراءة ابن مسعود رضه على ان المراد من الايدى الايمان وفيه انه
فى يقنع التمسك بالاصل الذى تقدم ذكره **فصل** الاتيان
بالمأمور به نوعان اداء وهو تسليم عين الثابت واجبا كان او نفلا او نفل
بالامر لان الثبوت يكون بالسبب والامر موقوف له غالبا وقضاء وهو تسليم
مثل الواجب به لا اختصاص له بالموقت على ما نص عليه فى القضاء شبيه
بالاداء وانما لم يقل مثل عنده لان الدين قد يقضى بغير عينه وفيه نظر لان
القضاء لا يستدعى سبق الوجوب بل يكفيه سبق السبب ويطلق كل منهما
على معنى الاخر مجازا شرعا انما قيد به لان القضاء يطلق على الاداء حقيقة
بحسب اللغة والقضاء يجب بموجب الاداء الا ان وجوبه انما يوقف بنص جديد
عند البعض لان القربة عرفت فى وقتها ومحلها فضاعت الشرف سواء
كان شرف الوقت او شرف المحل لا يوقف مثلا له اى للجابر للشرف الا بنص
لم يقل لا يوقف له مثل الا بنص لان الظاهر منه ان يكون كلامه فى القضاء
بمثل غير معقول وكلام العامة صريح فى القضاء بمثل معقول فلا ينتظمان

في سلك واحد وعند عامة اصحابنا يتوقف وجوبه اي وجوب القضاء
بما عرف به وجوب الاداء لان الواجب لا يسقط بفوت الوقت والمحل
وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الا شرف الوقت بلا تبعة
سوى الاثم ان كان عمدا لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر وقوله عم من نام عن صلوة اي غفل عنها نائما او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالاية والحديث على ان الواجب
من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت واما ضمان شرف الوقت
فالنصان المذكوران ساكتان عنه وفيه نظر لان القول بوجوب الصوم
على المريض مع ان جواز الترك مجمع عليه وهو ينفي الوجوب مشكل وكذا الحال
في صلوة النائم واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول اي واذا ثبت ان
خروج الوقت غير مسقط فيهما ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف
قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة واجبة بالسبب والنقصان المذكور ليس
لاعلام بقاء الوجوب السابق لا للايجاب ابتداء جواب دخل مقدر تقريره
ان ما ذكرتم حجة عليكم لا لكم لان وجوب القضاء فيما ذكر انما ثبت بنص
جديد وتقرير الجواب ظ والقياس مظهر لا مثبت فلا تمشية للدخل المذكور
فيه ولذلك لم يتعرض له في الجواب وفيه نظر لما عرفت فيما سبق ان الخلاف
في الحاجة الى نص جديد وللعالم بوجوب القضاء لا لايجابه ابتداء فان قيل
ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الواجب بالنذر في رمضان اخر

متعلق

متعلق بالقضاء لا بالنذر لان النذر الموجب لم يوجب صوما مخصوصا به و
القضاء يوجوبه بما وجب الاداء قلنا بل النذر الموجب اوجب صوما
مخصوصا به لكنه سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات
اي الشرف المسقط بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد ليس الموت فيه ببعيد
عاد السبب موجبا للشرط وهو الصوم كاملا تحاله بان يكون للاعتكاف فوجوب
القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع ثبوته اذ عند سقوط
يجب صوم مقصود وهو افضل من شرف الوقت لان ما في ثبوت شرف الوقت
من الزيادة افضلية صوم رمضان على ساير الايام مشوب بالنقصان وهو
فوت فضيلة الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية
تلك الزيادة لما ذكرنا من ان الموت قبل رمضان اخر ليس بنادر فينبغي ان
يسقط ذلك النقصان المجبر بتلك الزيادة ايضا وفيه نظر اذ موجب ما ذكر
ان لا يتادى بشرط الاعتكاف بصوم القضاء لكنه يتادى به على ما ذكر في
الكشف والاداء اما كامل ان كان بالوصف الذي شرع كاداء الصلوة
مع الجماعة او قاصر ان لم يكن به كادائها منفردا ومسبوقا بنبه بذلك على
تفاوت المقصود زيادة ونقصانا او شبيه بالقضاء كادائها لاحقا
فانه اداء في وقتها وقضاء لانه يقضي ما انعقد له احرامه من الاتمام خلف
الامام حقيقة بمثله لانه خلفه حكما فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت
ثم سبقه الحدث ثم اقام بنية الاقامة او بدخول وطنه للتوضي يبني ركعتين

ان فرغ الامام قبل الاقامة اعتبارا بنية القضاء فان لا يتغير بالاقامة
والسفر ويتم اربعا ان لم يفرغ لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار
فرضه اربعا وكذا اى يتم اربعا ايضا ان تكلم اى تكلم المسافر سواء كان قبل
فراغ الامام او بعده لانه اداء حيث وجب عليه الاستيناف والمستانف
مؤدى من كل الوجوه فيتغير بالاقامة المعترضة عليه وكذا ان كان ذلك
المسافر مسبوقا لان النية اعترضت على قدر ما سبق به وهو مؤد له من كل الوجوه
لان الوقت باق ولم يلتزم اداءه مع الامام حتى يكون قاضيا له بخلاف اللاحق
فانه ملتزم اداء جميع الصلوة مع الامام فهو في المقدار الذى لم يؤد معه بسبق
الحدث قاض ولهذا اى للفرق بين اللاحق والمسبوق من حيث ان الاول خلف
الامام حكما دون الثاني لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو في القدر الذى لم يصله
مع الامام كالمقتدى ويفعلهما المسبوق لانه منفرد فيما سبق به ويسجد للسهو و
القضاء اما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم
وكالانفاق للحج ان الحج يقع عن الآمر في ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه
مباشرة الافعال والقضاء وعند الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول وكل ما لا
يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بالعرفة ورمى الجمار والاضحية
وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان
الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون
الجهر ولا يقضى تعديل الاركان الغائب في الصلوة لان ابطال الاصل بالوصف

بط

بط والوصف لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص فلم يبق الا الاثم وكذا صفة
الجودة اى اذا ادى الزيوف في الزكوة لا يقضى صفة الجودة كما ذكر فان
قيل هذا اعتراض على قوله وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص فلم او
جبتم الفدية في الصلوة يعنى فلم اوجبتم على الشيخ الفاني الفدية اذا فاتت
الصلوة له والفدية ليست بمثل معقول للصلوة والتصدق بالعين او
القيمة في الاضحية فانهما ليسا بمثلين معقولين لاراقة الدم ولا نص في واحد
منهما والامام السرخسى اورد السؤال على قولهم الفدية للصوم مثل غير المعقول
وقدرته هكذا قد جعلتم الفدية مشروعة مكان الصلوة بالقياس على الصوم
ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم تجز تعديته حكمه الى الصلوة بالرأى ثم اجاب
عنه بقوله قلنا لا نعدى ذلك الحكم الى الصلوة بالرأى ولكن يحتمل ان
يكون فيه معنى معقول وان كنا لا نقف عليه والصلوة نظير الصوم في
القوة او اهم منه ويحتمل انه ليس فيه معنى معقول وما لا نقف عليه لا يكون
علينا العمل به فلاحتمال الوجه الاول نعدى مكان الصلوة ولاحتمال
الوجه الثاني لا يجب الفداء وان فدى لم يكن به بأس فامرناه بذلك احتياطا
لان التصدق بالطعام لا ينفك عن معنى القربة وقال عم اتبع السيئة
الحسنة تمحها ولهذا لا نقول بجواز الفدية عن الصلوة انها جائزة قطعا ولكنا
نرجو القبول من الله تعالى فضلا قال محمد في الزيادات يجزيه ان شاء الله تعالى
قلنا ما اوجبنا الفدية في الصلوة وما قطعنا بجوازها ولكن امرنا بها احتياطا

هذا جواب عما قيل تقريره ان النقيصان اخرى
وان قال السغناقى من نفسه والوصف واحد
لا يتصور بنفسه فتناصراو لا يطرحه
انه لا ينقض بل الاكثر منه

ومنها عند البعض تبيين صيط ما يبني صاحب
السغناقى حيث اراد ايراد السؤال
على القول الاول وقدته على الوجه
الثاني فتامل منه

[illegible]

لاحتمال التعليل في الصوم فانه يحتمل ان يكون فيه معنى معقول ولا نقف عليه
فيه ايذان بالمندوب والواجب مرجوا الثبوت نص على هذا محمد في الز
يادات فهذا استحسان منه ومن هنا انكشف سر وهو ان لنا حكما مترددا
بين الوجوب والندب ووجها للاستحسان غير الادلة الاربعة المشهورة وفي
الاضحية عطف على ما سبق من جهة المعنى اي قلنا بشرعية الفدية في الصلوة
بما ذكر وبشرعية التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة ما
مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق
بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب لا انه نقل في الاضحية الى الاراقة
تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام
وتحقيقا لضيافة الله تعالى فان الاراقة تنقل الخبث الى الدماء فيصير ضيافة
الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير لكن
لم نعمل بهذا التعليل المظنون في الوقت في مورد النص النظر فان متعلقا
بالفعل المنفي وعملنا به بعد الوقت احتياطا يعني لما احتمل ان يكون نفس
التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق لم نعمل في الوقت
بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام
النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وامرنا
بالتصدق احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا ايجابا بالرأي
في موضع الحاجة الى النص ولا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فلهذا

توزيع

91

توزيع على قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام القابل لم تنتقل التصدق
بالعين او القيمة الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به
لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل
لمجيء ايام النحر واما قضاء فيه شبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول
كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر اي كبر التكبيرات الزوائد في ركوعه
فانه وان فات موضعه وهي تكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة
لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف
الاسفل من البدن وليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء فيكون شبيها بالاداء
وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه اي يجيء المعنى على ما في قوله م
من ترك كلا او عيالا فالي والاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب
وتسليمه في البيع والصرف والسلم لما وجب بعقد السلم او الصرف بدل الصرف
او المسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عينه وذلك الواجب
في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه فانه حرام فيهما
والقاصر كرد المغصوب وتسليم المبيع مشغولا بالجناية او دين او غيرهما كما اذا
كان حاملا او مريضا فاذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة
وعندهما هذا اي الشغل بالجناية او الحمل او المرض عيب والعيب لا يمنع تمام
التسليم فالمشتري انما يرجع بنقصان العيب وكاداء الزيوف لم يقل اذا
لم يعلم به صاحب الحق لان هذا القيد للتمكن من رد المقبوض لا لكونه الاداء

فاجرا حتى لو ملك عبده بطل حقه اصلا عندهما لما مر من انه لا يجوز ابطال
الاصل بالوصف ولا مثل للوصف منفردا خلافا لابى يوسف فانه قال
برد مثل المقبوض ولطالب المديون بالجياد والاداء الذى يشبه القضاء
كما اذا امهر اباها فاستحق بالقضاء فبطل ملكها وعتقه حتى وجب قيمته لها
على الزوج ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها
تسلمه اى تسليم الزوج له اياها اداء فلا يملك منعه اى اذا طلب المراة من
الزوج ان يسلمه اياها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث انه بتبدل
الملك يوجب تبدل العين قضاء روى ان رسول الله عم دخل على بريرة
رض فانت بريرة بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عم الا يجعلين لنا
من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عم هو لك
صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما ولان
حكم الشرع على الشىء بالحل والحرمة سواء وغيرهما سواء كان بالنظر الى شخص
واحد او شخصين يتعلق بذلك الشىء من حيث الوصف ككونه مملوكا لا من حيث
الذات فاذا تبدل الوصف المذكور تبدل المجموع الماخوذ فيه ذلك الوصف
سواء اخذ جزءا او قيدا وقد اراد بالعين هذا المجموع لان العين الذى
تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج
اعتاقه اى اعتاق العبد وبيعه قبله اى قبل تسليمه اليها وان كان القاضى
يقضى عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه اى حق المراة فى الاول من الاداء القاصر

ما اذا اطعم

ما اذا اطعم الغاصب عين المغصوب لمالكه جاهلا يبرا به الغاصب عن
الضمان ونقل عن الشافعى ولم يوجد فى كتب اصحابه انه لا يبرا عن
الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وما وجد منه تغرير لانه ربما ياكل
الانسان فى موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان
كان فيه قصور فيتم بالاتلاف والجهل لا يعذر كما اذا اعتق المالك المغصوب
جاهلا بانه عبده والعادة المخالفة لا تعتبر بانه لغو جواب عن تعليل الخصم
والقضاء بمثل معقول كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا
انقطع المثل او لا مثل له لان الحق فى الصورة قد فات فبقى المعنى فلا يجب
القاصر الا عند العجز عن الكامل ففى قطع اليد ثم القتل اذا كان القاطع و
القاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء خير الولى بين القطع
ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع اى
ليس للولى ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتضى بالقطع اذا تبين انه لم
يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى اليه بان قتله متعمدا يدخل موجبه وهو
القصاص بقطع اليد فى موجب القتل وهو القصاص بقتل النفس لان القتل اتم موجب
القطع المراد بالموجب فى الموضعين الاثر الثابت بالشىء الا ان الاول
ثابت شرعا والثانى حسا فصار كما اذا قتله بضربات وله اى لابى حنيفة ان ما ذكر من
الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه وله اى لابى حنيفة ان ما ذكر من
ان القتل اتم اثر القطع فالحد الجنايتان فيتحد موجبهما من حيث المعنى

اما من حيث الصورة فا في جزاء الفعل فلان الفعل وهو القطع والقتل من
من حيث الصورة متعدد وما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء
المحل اى انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل
ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر
القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا اتمام بدونه كما يتم قال الله تعالى
وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله
ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب اى القصاص بتلك الضربات اذ لا
قصاص فيها جواب عن قوله كما قتله بضربات واذا انقطع المثل يجب القيمة
يوم الخصومة اذ فيه يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اى بقضاء القاضي
وهذا عند ابى حنيفة وعند ابى يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع
والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند
احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فان
عنده ولى الجناية يخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اى المال
عند عدم احتماله اى القصاص منه على القاتل بان يسلم نفسه وعلى القتيل
بان لم يهدر حقه بالكلية ومالا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقد ذكر
هذه المسئلة في حقوق الله تعالى وانما اعادها هنا ليتفرع عليها فروعها
فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز
والاحراز وهو الصيانة والادخار لوقت الحاجة لا يتصور في المنافع

لم يقل

٩٢

لم يقل ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض لانه محل مناقشة فان عدم
بقاء العرض محل خلاف بين العقلاء ولم يقم حجة قاطعة للخلاف وانما
يرد عقد الاجارة على المنافع باقامة العين مقامها جواب سؤال مقدر
تقديره ظ فان قيل هي متقومة في عقد النكاح لان ابتغاء البضع مؤنة
لا يجوز الا به اى بالمال المتقوم لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وتجوز
بمنفعة الاجارة فهي في نفسها كذلك لان ما ليس بمتقوم لا يصير متقوما
بورود العقد عليه ولما استشعر ان يقال ان تقومها في العقد لضرورة ما
العقد تداركه بقوله وتقومها ليس لاحتياج العقد اليه لانه قد يصح بدونه
كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت
متقومة حال الدخول فيه ومع ذلك يصح مقابلتها بالمال في عقد الخلع فعلم
ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فيه ليس لضرورة صحته فلما تقومها
في العقد يثبت بالرضى يعني لا نم ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد عليه
متقوما بل يصير متقوما بالرضا الذي به يتم العقد بخلاف القياس لما انه لا
يتقوم بلا احراز فلا يقاس عليه يشتمل على معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم
المنافع بالغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المقابل المنافع
مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا به في العقد لهذا اى لكون التقوم في
العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس على المعنى الاول
او للتفاوت وهو الرضى هذا دليل على بطلان القياس على المعنى الثاني

فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو
الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع توزيع آخر على الاصل المار
ذكره وصورة المسئلة يشهد شاهدين بعفو الولي القصاص فقضى القاضي
به ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا الدية ولا يضمن بخبر الولي القتيل
شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه
بالاداء كالقيمة فيما اذا مهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن
لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء الاصل
وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان اي الاصل وهو
العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اي الاصل وهو العبد فيتخير بينه
وبين القيمة فانها ادى يجبر المرأة على القبول ولما احتمل ان يقال بمجرد
العجز عن الاصل لا يتحقق اصالة البدل لجريانه في جميع صور القضاء تاه
فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء تدارك دفعه بقوله والواجب من الاصل
الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاء ما يشبه
الاداء **فصل** لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم
لا يأمر بالقبيح سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا
لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واهل العبادات
كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به
بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا ويقابله القبح بمعنى

كونه

كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا ولهما معنيان آخران لا خلاف في
ثبوتهما عقلا احدهما كون الشيء ملائما للطبع وكونه منافرا له والثاني كونه
صفة كمال وكونه صفة نقصان وهما عند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع
فقط وذلك لانهما ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه
حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وايضا فعل العبد اضطراري
لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار
للفاعل فيه ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه
لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه
مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله
فالقبيح عنده ما نهي عنه نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه
كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحاب الاشعري
من قبيل الحسن وفيه نظر لانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو
معنى الحسن خلافا للمعتزلة فان حسن الافعال وقبحها عندهم لذواتها
او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار وما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم
اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به
كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعندهم ما يذم عليه فعلا كان او تركا

ذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع افعاله تعالى بهذا المعنى وكذا بمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن والقبيح بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة منه

في التلويح فالحسن ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الندب او الاباحة وفيه ان المباح ليس بمامور به عندهم منه

شرعا او عقلا و ما يحمد عليه وعلى هذا يختص الحسن في الواجب والمندوب
وبالتفسير الاخر ما ليس للمتمكن منه ومن العالم بحاله ان يفعله احترز بقيد التمكن
عن فعل العاجز والملجاء فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وبقيد العلم عن المحرمات
الصادرة عمن لم يبلغه الدعوة وما للمتمكن منه ومن العالم بحاله ان يفعله و
على هذا يتناول الحسن المباح على التفسير الاول واسطة بين الحسن والقبيح
دون الثاني واما الاحتجاج من الطرفين وما يتعلق به من القيل والقال
فموضعه الكتب الكلامية ولا يناسب لصاحب هذا المختصر ان يطوفيه ذيل المقال
ووافقهم اي وافق المعتزلة بعض الماتريدية في ان حسن بعض الافعال و
قبحه بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم ويعاقب لاجله يكون لذاته او صفة
له ويعرفان عقلا ايضا انما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا
واستدلوا بان وجوب تصديق النبي الثابت نبوته باظهار المعجزة في جميع ما
اخبر به ان توقف على الشرع يلزم الدور ضرورة ان الموقوف عليه من جملة
ما اخبر به والا اي وان لم يتوقف جميعه عليه يكون وجوب تصديقه عم في
بعضه عقلا اذ لا خلاف في مطلق الوجوب كيلا يبطل امر النبوة فاذا لم يكن
شرعا يتعين كونه عقلا هذا وجه ظ في تقرير الاستدلال المذكور ويمكن تقرير
بوجه اخر وهو ان اول ما اخبر به النبي عم ان توقف على الشرع يلزم الدور
اي توقف الشيء على نفسه اذ لا احتمال لان يكون الموقوف عليه نفسا اخر والا
يلزم ان لا يكون ما فرض انه اول النصوص اولا وان لم يتوقف عليه يكون

وجوبه

وجوبه عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على
ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا
وكذلك نقول امتثال اوامره عم ان وجب شرعا يلزم الدور ضرورة توقف
ثبوت الشرع على وجوب امتثال اوامره وان وجب عقلا فهو المط وبان وجوب
تصديق النبي عم في جميع ما اخبر به موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب
تصديقه وهي اي حرمة كذبه في جميع ما اخبر به ان ثبتت شرعا لزم الدور و
هذا ظ على ما تقدم بيانه في الوجه الاول وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا
ويلزم من ذلك ان يكون ترك الكذب واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا والجواب
عن الوجهين ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان
صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع
في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع اما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب
في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة
واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديقه في كل ما اخبر به ويحرم كذبه
وقس على هذا الجواب عن الوجه الاخر المذكور فيما تقدم ثم عند المعتزلة العقل
حاكم بالحسن والقبح مطلقا اما على الله تعالى والحاكم بالوجوب والحرمة يكون
حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال
عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك وعند اهل
السنة والجماعة الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه

غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها
حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء
مبين واحاطة ببطون امرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر
ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح الا ان العقل قد يعرفها بخلق الله تعالى العلم
بها اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عم وقبح الكذب الضار واما مع كسب
كالحسن والقبيح المستفادين بالنظر في الدلالة وترتيب المقدمات وقد
لا يعرف الا بالشرع كاكثر احكام الشرع عند الماتريدية انما قال ذلك
لما مر انها عند الاشاعرة لا يثبتان اصلا الا بالشرع ولا بطريق للعلم بها
الا من جهته واما ان حصول العلم بطريق التوليد ام بطريق جري العادة
فخارج عن مبحثنا هذا ولا تعلق لغرض الاصولي له كما لا يخفى والمامور به
في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره سواء كانت ثبوت
الحسن لذلك المعنى موقوفا على اثبات الشرع اولا فالتقسيم المذكور يتمشى
على الاصلين المذكورين وذلك الغير اما ان يكون جزء المامور به صادقا
كان عليه كالعبادة الصادقة على الصلوة فانها عبادة مع خصوصية او غير
صادق كالسجود فانه جزء من الصلوة غير صادق عليها او خارجا عنه
صادقا عليه كان عليه كما في الجهاد فانه حسن لكونه اعلاء كلمة الله تعالى
والاعلاء خارج عن مفهومه او غير صادق كما في الوضوء فانه حسن للصلوة
وهي خارجة عن مفهومه غير صادقة عليه والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن

لعينه

لعينه والحسن لجزئه والكل انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بان
لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فثبت ان الحسن ينقسم الى ستة الاقسام
وكذا القبيح لكن امثلته تاتي في فصل النهي باذن الله تعالى وانما اطلق
الحسن في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح
او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن
جزئياته الموجودة والبحث في تلك الجزئيات المعلوم وجودها وهي لا يكون
حسنه الا لمعنى في نفسها او لغيرها والفرق بين الجزء الصادق والخارج
الصادق انما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك
فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة
بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه
القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا
المفهوم بل يلزم ذلك من الخارج فيكون لازما لا جزءا اولا ثانيا لهذا
التفصيل دفع ما قيل في نفي الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل
او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم بط لان شكر المنعم حسن بخلاف
غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم لان اندفاعه بان
يقال ان الحسن والقبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع
المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة

الى قوله فيه في قوله بعد التفصيل المذكور
واذا عرفت هذا علم بطلان قول من انكر
كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته ١٢ منه

فان شكر المنعم حسن لذاته معناه
ان الشكر المضاف الى المنعم حسن
لان ذات الفعل من غير اضافة
حسن منه

لانواعه والحسن والقبيح لذاته من الانواع لا الحسن لنفسه ومذا امر اخر
وراء التفصيل المذكور والاول اما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق
واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق من الا
صل والاقرار ملحق به لانه دال عليه ولا كذلك ساير الافعال فان عمل
الاركان لم يجعله احد اجزا منه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة
قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وحده وانما الاقرار لاجراء
الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار
وزيادة التفصيل في هذا المقام موضعها الكتب الكلامية فمن صدق بقلبه
وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبار الجهة وكينونة حالة الاختيار
ومن صدق ولم يوجد وقتا يقر فيه كان مؤمنا اعتبار الجهة بتبعية
في حالة الاضطرار وكالصلوة يسقط بالعذر واما ان يكون شبيها
بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج شبه ان يكون حسنها بالغير
وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيادة البيت لكن الفقير والبيت وان
كان يستحقان الاحسان والزيادة نظرا الى الفقير والشرف لكنهما لا يستحقان
هذه العبادة يعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والنفس
مجبولة على المعصية النفس بحسب الفطرة وان كانت محلا للخير والشر الا انها
للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها
مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فلا يحسن قهرها نظرا الى هذا

المعنى

المعنى فان نفع الوسايط اي لسقط حسن دفع الحاجة وزيادة البيت
وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصارت الامور المذكورة تعبدا محضا
لله تعالى وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة لا يقال ان اريد بالحسن لمعنى
في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او جزئه لا يكون الزكوة وامثالها من
هذا القسم لما تبين ان حسنها لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها
وان اريد به كون الفعل مامورا به فينطبق على مذهب الاشعري فلا يتم
الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره الا على اصله بان يكون
ثبوت الحسن لذينك المعنيين باثبات الشرع لا باقتضاء ذاتهما لانا نقول قد
اشرنا فيما تقدم على استفامته على اصل الماتريدية ايضا وهو ان حسن هذه
العبادات الثلثة وان كان لغيرها دلالة العقل الا ان ذلك الغير في
حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج
عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى
في عينه لا لمجرد كونه مامورا به وايضا لهم ان يقولوا ان كل ما امر به
الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى
وامتثال امره حسن لذاته لمعنى في نفسه على نوعين نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون
حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع
ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به وبما ذكرنا من قيد قطع النظر

عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثانى مغايرا للنوع الاول والاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب

المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما فى الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع دون

الثانى فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لذاته فيكون حسنا فى نفسه لا حاجة

الى ما ذكر من التكلف فى التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزء منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك

اذ ليست جزء من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة وليس لهم ان يقولوا انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة فى

نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما ان المامور الامر المطلق يقتضى حسن المامور به لمعنى فى نفسه اذ لقائل ان يقول لا نم ان الامر المطلق بالزكوة

وامثالها امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير وكونه يشترط فيه الاهلية الكاملة ان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة

حتى لا تجب على الصبى بخلاف المعاملات على ما يأتى فى فصل الاهلية بان شاء الله تعالى واما الثانى وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به

كالسعى الى الجمعة حسن لادائها وهو منفصل عن السعى والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج فى كونه وسيلة

الیها

اليها ونفتقر حاجتها الى النية لان المحتاج الى النية وصفه وهو كونه عبادة لا ذاته وهو كونه طهارة واما قائم بهذا المامور به كالجهاد

لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار باسرهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما

كان المقصود يتادى بعين المامور به كان هذا القسم القسم الاول شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى فى نفسه وذلك انه لا شك فى ان

المامور به الحسن لغيره مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج كاداء الجمعة والسعى فلا شبهة بالحسن لمعنى فى نفسه وان لم

يكن مغايرا بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فان مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب وامثالهما وهو ليس مفهوم اعلاء كلمة الله

لكن لا تغاير بينهما فى الخارج فهو شبيه بالحسن لمعنى فى نفسه من جهة كونه فى الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى فى نفسه والامر المطلق اى من غير انضمام

قرينة تدل على الحسن لمعنى فى نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول اى الذى لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى فى عينه نفسه

وانما يعرف عنه ان دل على الدليل لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المامور به

لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان يكون الامر المطلق للايجاب لان فى الندب نقصانا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر فالامر الايجابى

مقتضى للحسن الكامل فانه لا بد ان يكون فى فعله مصلحة عظيمة وفى تركه

حسنى بيان حال النفس عقب بيان حال الاثار

اى لو لم يكن الشئ حسنا لما امر الله تعالى به

منسوخة غطيته ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب
يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجوده يدل على
كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه ولا يقبل سقوط التكليف
وفيه بحث وهو ان الاصل في المطلق ان يجرى على اطلاقه على ما تقدم بيانه
والكمال قيد ولذلك لم يشترط الانزال في التحليل وكونه عبادة ما يوجب
ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به ولا يخفى
انه لا دلالة في هذا الوجه على عدم احتمال سقوط التكليف به ولهذا لم يتعرض
به في ساير الكتب انما قال في الاول تقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول
مقتضى الامر والثاني موجبه والفرق بينهما هو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشيء
يكون حسنا ثم يتعلق به الامر والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه
من جهة كونه اتيانا بالمامور به فقال الشافعي تفريع على ان الامر المطلق
يقتضي ما ذكر الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع في ذلك
اليوم الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور
بالجمعة اي لم يؤمر باقامتها عينا بل خير بينها وبين الظهر فاذا ادى الظهر لم
ينتقض بالجمعة قلنا لما كان ثبوت الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل
هو الظهر لكنا امرنا باقامتها مقامه في الوقت مؤدية له لا انها ناسخة ولا فرق في
هذا بين المعذور وغيره لعموم ما سبق لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى
بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر الخلاف هنا في امرين احدهما ان

غير المعذور

غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا
بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وثانيهما ان
المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا ينتقض
وعندنا ينتقض ودليلنا في الموضعين مذكور في المتن فصل التكليف
بما لا يطاق جائز اذ لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء خلافا للمعتزلة
بناء على خلافهم في الاصل الاول وللماتريدية بناء على خلافهم في الاصل الثاني
ولا متمسك للمخالفين فيه بنحو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا لان دلالته على عدم
الوقوع لا على عدم الجواز لا يقال كل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز والا
يلزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال لان التلازم بين الشيئين وقوعا
لا يستلزم التلازم بينهما امكانا الا يرى ان عدم المعلول الاول ممكن وما
يلزمه من عدم الواجب تعالى غير ممكن فامتناع الكذب على الله تعالى لا يستلزم
امتناع ما يلزمه من وقوع ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه واحتجاجهم بانه لا يليق
بالحكمة ممنوع ووجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وهو غير مسلم وبعد تسليمه نقول
لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في تكليف ما لا يطاق عدمها في الواقع الا انه
غير واقع للنص المذكور يعني قوله تعالى لا يكلف الله نفسا ولقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج اما في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق
فباتفاق الجمهور من الاشاعرة والماتريدية والمعتزلة خلافا لمن تمسك
بتكليف ابي لهب بالايمان نسبة هذا الخلاف الى الاشاعرة فرية ما فيها

مرية واما في الممتنع بالغير سواء كان ذلك الغير فقد شرط او وجود مانع
فقد عزى فيه الخلاف الى الاشعري من قوله ان القدرة مع الفعل وان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى فيستلزم تكليف المحال والاشعري لم يصرح به وعلمه تعالى
بانه لا يقع واخباره به لا يخرجه عن امكانه خبر الطاقة جواب عن استدلال
المخالف في عدم وقوع التكليف بالممتنع بالغير تقريره ان العاصي مأمور و
يمتنع منه الفعل لان الله تع قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم
جهله وايضا اخبر انه في قوله تع سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا
يؤمنون وخلاف خبره محال والا لزم كذبه لان الاخبار تابع للعلم والعلم تابع
للمعلوم ضرورة انه ظلة فلا يصلح للتاثير فيه لا ايجابا ولا منعا تقريره انه
مكلف بتصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته ان لا يؤمن فقد كلف
بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات
قلنا لا نم انه عليه السلام اخبر انه لا يؤمن قطعا وغاية ما ورد فيه قوله تعالى
سيصلى نارا ذات لهب ليس في ذلك ما يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي عم
قطعا فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن عندنا وعلى تقدير امتناع ذلك امكن ان يكون الخبر (شئ يكون من جهة ما علم مجيئه به منه)
المذكور بتقدير ان لا يؤمن كذا قال الامدي ولو سلم انه من جملة ما اخبر به لكن
لا يلزم منه ان يكون من جملة ما علم مجيئه به حتى يلزم المحذور المذكور فان المراد
من الكل الاحكام التبليغية والاول اعم منه كما لا يخفى وما يلزم الاشعري لا
مكان كون العباد خالقا لافعاله ان يكون التكاليف كلها تكليفا بما لا يطاق

يلزم الما

يلزم الماتريدي ايضا للاشتراك في العلة المذكورة واثباتهم لقدرة العبد
تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدرة لا يجدي نفعا لان العبد غير قادر
على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال
ولكن له ان يقول في الجواب للعبد قصد اختياري والمراد بالتكليف بالفعل التكليف
بالقصد اليه ثم بعد القصد الجازم منه يخلق الله تعالى الفعل باجراء عادته كذلك
للاشعري ان يقول في الجواب للعبد كسب اختياري والمراد بالتكليف بالفعل
التكليف بالكسب الاختياري وبعد ذلك يخلقه الله تع على حسب جري العادة ثم
القدرة تشترط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء
فلا حاجة فيه الى القدرة وياتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
في الفصل الاتي بل هو اي نفس الوجوب يثبت بالسبب والاهلية على ما ياتي في
فصلها والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور
على اداء المأمور به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا به لانهم جعلوا الزاد
والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من ادائه بدونهما نادرا
وهي شرط لوجوب اداء كل واجب بدنيا كان او ماليا فضلا من الله تعالى فلهذا صح
التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او مومياً معه اي مع العجز ويسقط الزكوة اذا
هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا اي بناء على اعتبار الشرط المذكور
قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت
لعدم القدرة فلا يجب الاداء ووجوب القضاء فرع وجوبه وقال الثلثة انما تشترط

حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما هنا فالغرض القضاء وقد وجد
السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان
عم كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان
قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال العمى الاعمى
مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصورة
كما في مسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما
كان لنبي عم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف هو الكفارة
على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط
وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل جواب تسليمي تقريره
سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب ~~الاداء~~ القضاء بل يشترط
له وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة عليه حاصل ههنا لانها عبارة عن
سلامة الاسباب الالات وهي حاصلة واما القدرة التامة الحقيقية فلا يشترط
لانها مقارنة للفعل ضرورة ان العلة التامة تكون مقارنا للمعلول كيلا يلزم
تخلف المعلول عن العلة او نقول جواب ثالث عن دليل زفر القضاء يبتني على نفس
الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض والصوم ولا يشترط
بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن
بقائها استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان
هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المعتاد من القضاء

انما هو

انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة ولم يحج
فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد و
الراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا دليل على انهما من القدرة
الممكنة حتى لا يشترط بقائهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات
التي هي وسايط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها
بسلامة الالات والاسباب والميسرة ما يوجب اليسر اي يسر الاداء على العبد
كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر عرض
عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة بخمس
سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب
اليسر عسرا بل انما يلزم بثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء
فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر اخر والجواب عن الاول التزام
الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الجنس
على احد ملكا ولا يدا وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق
ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبنا على تقدير الهلاك لوجب
بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا فينا من انه الميسر لكل عسير فلا يجب
الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعدى
يعني ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي
عن استحقاق له فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لما اشترطتم بقاؤها لبقاء

رد لصاحب التوضيح

الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض لان النصاب
شرط لليسر فلا يجب اي ينبغي ان لا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي قلنا النصاب
ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء يعني ان
النصاب لا يتغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين و
ايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر بل ربما يكون الثاني ايسر من الاول
بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى اي
الصادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب ولا حد له فقدره الشرع
بالنصاب اذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه
لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض وكذا الكفارة وجبت بناء على
القدرة لدلالة التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين
امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض احترز عن التخيير صورة فقط بان يكون
الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر فانه دليل التاكيد ولا دلالة فيه
على التيسير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد من عدم الوجدان
العجز في العمر اذ لا يصح التفريع لان العجز المذكور لا يتحقق الا في اخر العمر فلا
يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة
في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء اي القدرة التامة الحقيقية
التي تقارن الفعل كما هو شان الاستطاعة مع الفعل فالقدرة المشروطة
في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة

لانه كلفى الالات وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال منه

وذا اي





وذا اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها اي بقاء
القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى لو تحققت القدرة على الا
عتاق اداء بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرايط
التاتي لانه لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق
توجب الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لم يتصل بالاداء
علم ان القدرة المقارنة له لم توجد وهو الشرط لما مر ان وجوب الكفارة
بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الا
ستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر تقديره انه لما لم يكن
فرق بين الزكوة والكفارة بالمال في توقف وجوبهما على القدرة الميسرة
ينبغي ان لا يفارق الثانية الاولى في السقوط بالاستهلاك والجواب ببيان
الفرق بينهما وهو ان المال في الاولى متعين لان الواجب جزء من النصاب
فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله من النصاب استهلك
الواجب فتضمن بالتعدي بخلاف الثانية فان المال فيها معين فلا يكون
الاستهلاك تعديا **فصل** المامور به نوعان مطلق وموقت
المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غيره كذلك
الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا
كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت
لا محالة اما المطلق فعلى التراخي لانه اي لان الامر جاء للفور وجاء للتراخي

عدم ح

من مناظر وجه الاختلاف بينهما من جهة اخرى وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخرى قبل اداء ولا يعود في الزكوة منه

فلا يثبت الفور الا بالقرينة وعند عدمها يثبت التراخي لا ان الامر يدل
عليه لان المراد بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي
عدم التقييد بالامتثال في الحال لا التقييد بالامتثال في الاستقبال حتى لو اداه
في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة دون التراخي واما المؤقت
فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بالمحال
لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة اخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة
واما ان يساوي وفي اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان
او لا يكون كقضاء رمضان انما جعلوه من المؤقت باعتبار ان الصوم لا
يكون الا بالنهار وقسم اخر مشكل في انه يفضل او يساوي اي لا يعلم فضله
ولا مساواته والمراد من الاحكام السابقة ايضا ما بحسب العلم كالحج اما وقت
فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الا
داء تسليم عين الواجب بالامر وهو الصلوة في الوقت واما التي خارج الوقت
فمثل الواجب به وسبب للوجوب استدل على سببية الوقت بوجوه كل منها
اما ان يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع فقوله يفيد القطع
لقوله تعالى لدلوك الشمس لاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة المطلقة تدل
على الاختصاص الكامل وهو هنا بالسببية ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة و
فسادا والاصل في اختلاف الحكم ان يكون ما باختلاف السبب وفيه نظر
ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه وفيه نظر ان الوقت وان

لم يكن

وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور
ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء ونحوه فهي مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى
كالنار في الاحراق عند اهل السنة لا يقال الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
لان القديم الايجاب وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا والثاني
اي الوجوب وهو الحكم المصطلح حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد
قبله ثم هو اي الوقت سبب لنفس الوجوب لما تبين ان الوجوب بسبب الوجوب
اراد ان يبين ان الوجوب المسبب هو نفس الوجوب لا وجوب الاداء
لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو اي الايجاب المذكور رتب الحكم على
شئ ظاهر هو الوقت فكان هذا الشئ الظاهر سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة
الينا ثم لفظ الامر المطالب بها وجوبا لا ايجابا المرتب على الحكم على ذلك الشئ فيكون
اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال والثاني لزوم تفريغ الذمة
عما اشتغلت به فلا بد له من سبق حق في ذمته وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا
هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك
الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم
المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب
في كل منهما صفة للشئ اي فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة وثبوته فيها
نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب هذا

يجوز ان يكون فعل لان الوقت
مشترط لعصر الاداء ولكن الاول
في الشرح وهذا اوضح وان خفي على
صاحب التوضيح منه

في التلويح ولزوم ايقاعها واخراجها
من العدم الى الوجود واما فعلى
هذا سبب المعنى رد القائلين بان العبد
فاعل لا خالق ظ منه

بيان افتراق الوجوبين بحسب الوجود فى المال اما بيانه فى البدن فبقوله وجوبا

واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لا يقال

لزوم وقوع الفعل الاختيارى من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس

بمعقول ولزوم الوقوع عن الاولين فى تلك الحالة ليس بمشروع وبعد ما

كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان المقصود لزوم

الفعل منه فى تلك الحالة وليس كذلك فان لزومه بعد زوال العذر على ما صرحوا

به لعدم الخطاب اما فى الاولين فلان خطاب ساهى لا يفهم لغو اما فى الاخيرين

فلانهما مخاطبان بالصوم فى ايام اخر لا يقال الا ولان مخاطبان بان

يفعلا بعد الانتباه لانه خ يكونان اتيان بعين ما خوطبا به لا بمثله و

الموقوف خلافه واما فى خطاب المعدوم من التكليف ليس بطريق التنجيز بخلاف ما

فيه ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه

اى سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت كما ذكرنا من عدم الخطاب

لانه لا شئ يصلح للسببية غير الوقت فهى منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم

من نفى احدهما ثبوت الاخر اعلم ان بعض العلماء لم يفرقوا بين نفس الوجوب

ووجوب الاداء قالوا ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فيالقدرة

يكون نفس الوجوب بانه نفس وجوب الاداء ومنهم من دقق النظر وحقق الفرق

بينهما على الوجه الذى قدمناه ولما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب واداه

بين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس

ذلك كله

ومنه غفل عن هذا بعض الاذكياء حيث قال نعم يرد عليه صحيح منه

ذلك كله لانه ح اى على تقدير ان يكون السبب كله ان وجبت فى الوقت تقدم على

السبب لان تمام السبب ح عند انتهاء الوقت وان لم يجب ح تاخر الاداء

اى اداء الواجب عن الوقت فالبعض سبب لا يتعين الاول بدليل الوجوب

على من صار اهلا فى الاخر اجماعا ولا الاخر والآلما صح التقديم عليه اى تقديم

اداء الواجب على اخر الوقت لامتناع التقديم على السبب بل السبب الجزء الذى

اتصل به الاداء فهو الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فاذا اعترض

عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب ناقصا

فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب

بخلاف الاول لانه شرع فيه فى الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت

كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون

مؤديا كما وجب لان النهى عن الصلوة فى هذه الاوقات باعتبار المشابهة

لعبادة الشمس فانه يعبدونها ويسجدون لها فى هذه الاوقات وكان عبادتهم

بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل بخلاف قبل الغروب

وانما لم يلزم فساد العصر اذا شرع فيه فى الجزء الصحيح ومد الى ان غربت

لان الوقت لما كان متسعا جاز له شغل كل الوقت لو لا ذلك الاشتغال لما جاز

هذا الشغل فلكله لما فى موقعها فيعفى الفساد الذى يتصل به بالبقاء اداه

بالبقاء فهذا الابتداء يعنى ابتداء الصلوة فى الوقت الكامل فالفساد الذى

اعترضت فى حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة لا

ره بعد صلاة الطلوع وكان الشريف غافلا من هذا حيث ادعى ان السببه فى كل ما هو منه

متعذرا اعلم ان الفساد الذي يعترض عليه ما وجب بسبب كامل وتعذر الاحتراز
عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض
الاداء في وقت الكراهة كما بعد الطلوع وما جعل العزم بلا تجزؤ الوقوع بعد
الوقت اذ لا فساد فيه فلو ان يشغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد
ممتنع في العصر دون الفجر ولذلك قال وهذا التعذر مفقود في الفجر ولذلك
فسد الفجر اذا وقع بعضها بعد الطلوع انما قال اذا وقع بعضها بعد الطلوع
لانه لا يفسد اذا تم عند الطلوع ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء
لان العدول عن الكل في الاداء يعني ان موجب الدليل ان يكون السبب
الوقت والعدول عنه في الاداء كان لضرورة قد مر بيانها وقد انتفت في القضاء
فوجب بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت
الكراهة ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وقبل آخره انما يجب بالشروع
او هنا توجه الخطاب قطعا وقبله انما يتوجه معلقا على شروعه لانه الآن يأثم
بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم المسمى
بالواجب الموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد
لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا
اي اختيار فعل فيه دفع فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان
الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد له من تعيين النية ولا يسقط
التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب جواب اشكال وهو ان

التعيين

التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق ينبغي ان يسقط التعيين فقال
لان ما ثبت حكما اصليا لا يتغير بالحال بناء على سعة الوقت وهو وجوب التعيين
بالنية لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت
مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فنحو وقت الصوم وهو نهار رمضان شرط
للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت و
هذا ظ ومتوقف بالوقت فانه الامساك عما يدخل في الجوف والجماع من الصبح
الى الغروب مع النية فالوقت داخل في توقيف وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه من معناها شرطية فقد دل على التعليل ونسبة الصوم اليه فان
الاصل الاضافة الى السبب وللتكرر به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب
صحة للاداء فرع الوجوب ثم ان السبب جزء من الوقت والخطاب فعند
انتفاء الثاني يتعين الاول ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند
ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع
في هذا اليوم هو لا غير في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه
رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه ولابي حنيفة لما رخص لمصالح بدنه
فمصالح دينه وهو قضاء دينه وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة
وهنا لم يأت اذ صام واجبا آخر جواب عن قولهما لان المشروع الى يعني
لا نم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل لان اتى المسافر
بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط عنه عطف

على مضمون الكلام السابق قضاء رمضان في حق ادائه وتسليم ما عليه
بمنزلة شعبان وانما قال في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة
شعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله مصلحة دينه وهو قضاء دينه اولى
ان شرع في النفل يقع من رمضان لانه اذا شرع في واجب اخر انما يقع عنه
لمصلحة دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان
مات عقيب رمضان لقي الله تعالى وعليه صوم رمضان القضاء دون صوم
رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب اخر لمصلحة دينه ففيما اذا نوى النفل
مصلحة دينه اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو
ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل قضاء رواية اي بناء على
هذا الدليل في هذه المسئلة روايتان وان اطلق النية فالاصح انه يقع
عن رمضان على جميع الروايات اذ لم يوص عن النوعية واما المريض اذا نوى
واجبا اخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات
شرط الرخصة فصار كالصحيح هذا على ما صرح به فخر الاسلام والامام السرخسي
في اصولهما ومبسوطهما وفي المسافر قد تعلقت بعجز باطن قام السفر مقامه
وهو موجود وفي الايضاح ان هذا الفرق ليس بصحيح والصحيح انهما
متساويان وهو اختيار الكرخي وبه اخذ المشايخ البخاري لان رخصته متعلقة
لخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكانا كالمسافر في تعلق الرخصة بعجز
مقدر وقال زفر مسئلة ابتدائية لما صار الوقت متعينا له فكل امساك

يقع

يقع فيه يكون مستحقا اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص
فان منافعه حق المستاجر فيقع عن العوض وان لم ينو كهبة كل النصاب
من الفقير بغير النية ولهم اي لاصحابنا الثلثة هذا لا يكون جبرا لعدم
اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها للفعل الذي يقصد
به العبد التقرب الى الله تعالى وصرفه عن العادة الى العبادة باختياره
وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا لله تعالى
جبرا لم يكن بد من التعيين كيلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن لا
طلاق في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع
بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى وتفصيله ان التعيين واجب
لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده
فقال اخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى
النفل او واجبا اخر وهو مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي
الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب من اوله
الى اخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد وكل
فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا او غلبة
جانب الفساد لكونه عدميا والنية المعترضة لا تقبل التقدم على ما مضى
من الامساكات قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الحامل
فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب بمنع قوله والنية المعترضة لا تقبل

التقدم وتقرير الجواب موقوف على الاحتياج المذكور وهو مسبوق بتحقق معنى
الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم
بثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب فانه يملكه الغاصب بالضمان مستندا
الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى
الضمان يثبت النسب من الغاصب واذا تقرر هذا فنقول اذا اعترض
النية في النهار لا يمكن تقدمها على الفجر بطريق الاستناد لانه يكون في الامور
الثابتة شرعا كالملك ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد
والنية امر وجداني فلا يمكن تقدمها استنادا ونحن نقول في جوابه انا لا نقول
بتقدمها استنادا بل تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية والشرع
جعل النية في اول الليل مقارنة له تقديرا كذا افهنا وهذا ما ذكره بقوله
ويكون تقديرية لا مستنة والطاعة قاصرة في اول النهار لان الامساك
فيه عادة لا مشقة فيه فيكفيها النية التقديرية وايضا للاكثر حكم الكل في كثير
من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل
اليسير البعض الاول يفسد قبل ان يقترنه النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا
قلنا لا بل يتوقف لصلوحه للصوم فان عارضت نية في الاكثر صار صوما
والا فسد ويجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه حتى يكون
الاقتران به في حكم الاقتران بالكل فلذلك لا يصح الصوم بنية بعد نصف
النهار وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي

في باب

في باب الترجيح ان شاء الله تعالى وذكرنا انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية
على الذي لم يوجد فيه بالكثرة وانه يرجح على العكس اعتبارا بوصف
العبادة فانها لا تصح بدون النية وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانه
باعتبار الاجزاء وترجيحه ترجيح بالوصف لانه باعتبار الوصف فان قيل
في التقدم ضروري فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقدم الذي
لا يعترض دونه المنافي كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا ضروري كما في
يوم الشك لان تقدم نية الفرض فيه حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت
الضرورة وفي غيره ايضا ضرورة اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي
عليه ولان صيانة الوقت الذي لا تدارك له اصلا واجبة حتى ان الاداء
مع النقصان افضل من القضاء بدونه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي
نهارا احدهما ما ذكره بقوله لما صح بالنية المنفصلة والاخر ما ذكره
بقوله ولان صيانة الوقت الخ والكل يشعر بان صحته ضروري القيدية
واجبة فعلى هذا الوجه لا كفارة اي لا يجب الكفارة اذا افسد وهو رواية
عن ابي حنيفة ومن حكمه اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت
معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اي
ببعض النهار خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى في النهار يكون صومه
من زمان النية ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور
في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب

لان منع الكفارة تندرئ بالشبهة

آخر يقع عنه لان تعيينه يؤثر في حقه لا في حق الشارع وذلك ان الوقت
صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن
المنذور وسبب ان الوقت متعين له بتعيينه ولا يؤثر في حق الشارع اي ان
نوى واجبا اخر لا يقع عنه واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب
كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا
لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل
بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية التي حصلت
في الاكثر ويكون التقدير انها حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت
فوجد النية الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي
في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر جواب سؤال
تقديره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل
بنية من النهار وحاصل الجواب منع الملازمة والسند ما ذكروا اما
القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستوعب اوقاته ويشبه
المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولانه وقته العمر فيكون
ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي
يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا
واحدا فيشبه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته قال ابو يوسف
بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه

في العام

في العام الثاني وقال محمد بالتوسع لظاهر الحال من بقاء الانسان لا لا
نقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني
فثبت ان الوقت يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الا
ظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد
ولذلك بني الشبه الثاني على قول الاول قال الكرخي هذا بناء على الخلاف
بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا الامر
المطلق لا يوجب الفور اتفاقا فمسئلة الحج مسئلة مبتدأة فقال محمد
لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان العمر وقته كقضاء الصلوة
والصوم وقال ابو يوسف انه يختص بوقت خاص والموت في سنة
واحدة غير نادر فيتضيق احتياطا ولهذا كان التعجيل افضل بخلاف
وقت الصلوة والصوم لانه في مثله نادر لا يقال لما تعين العام الاول
ينبغي ان لا يشرع فيه النفل لانا نقول كان التعيين احتياطا لئلا يفوت
فلا يظهر الا في حق الاثم وما يترتب عليه من الفسق ورد الشهادة اي
ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم وصار فاسقا فترد
شهادته فلا يبطل اختياره جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقت فلم ينو
حجة الاسلام بل نوى النفل فاذا لم يكن هذا الوقت معيارا لما قلنا ولان
افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار
هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع جواب اذا وعليه حجة الاسلام

نتيجة [illegible] التضييق

رد لصحة [illegible] التضييق

لم ينوه في جهة الشبهة بالمعيار لعدم دخله في الحكم المذكور منه

يصح وعنه يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا اى التطوع وعليه حجة
الاسلام من السفه فيحجر عليه فيبطل نية التطوع فيبقى النية المطلقة
وهي كافية دل على هذا اى على عدم صحة النفل صحته اى صحة الفرض
بمطلق النية وبلا نية لكن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يفوت
الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظ
ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن
قوله لكن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره
بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة

فصل

فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور فى اخر اصول
فخر الاسلام قال الامام السرخسى لا خلاف فى ان الكفار يخاطبون بالا
يمان والعقوبات والمعاملات مطلقا وبالعبادات فى حق المواخذة فى
الاخرة بترك الاعتقاد اما فى حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من
مشايخنا وهو مذهب الشافعى لانه لو لم يجب لا يواخذون فى تركها وقد دل
عليها اى على المواخذة قوله تع ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين
ومن وهم انه دليل على محل الوفاق فقد وهم ولان الكفر لا يصلح مخففا
ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب عما قيل ان العبادات لما لم
يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون فى وجوب الاداء فائدة لانه يجب عليه
بشرط الايمان كما يجب الصلوة على الجنب بشرط الطهارة خلافا لمشايخ

ماوراء

١١٩

ماوراء النهر وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف فى عدم جواز الاداء
حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام لقوله عم ادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى
فرض خمس صلوات علق عم الامر بتبليغ وجوب الصلوة على تحقق شرط
الايمان وهو لو لم يكن وجوبها مشروطا به لما صح ذلك التعليق اذ فى يكون
الواجب عليه عم الامر بتبليغ وجوبها مطلقا وليس هذا الاستدلال الا بمفهوم
الشرط كما يفهم من ظاهره ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر
ليس اهلا له ما دام كافرا فلا يرد النقض بالامر بالايمان نعم يتجه ان
يقال ان اريد انه ليس اهلا له اصلا فمم فانه يصير اهلا له بتحصيل شرط
المفقود وان اريد انه ليس اهلا له بشرط الكفر فلا يجدى نفعا كما لا
يخفى وليس فى سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب
لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس وذلك ليس نظرا له بل عليه وكذا
لمنا قد ذكره اى شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا فى هذه المسئلة لكن
بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين
الشافعى واستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات
الردة خلافا له فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا خلافا له
ورد بانه يحتمل ان يجب ثم يسقط القضاء لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف والبعض بانه اذا صلى فى اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم

والوقت باقٍ في فعله لا الاداء فلا خالة لان صحة ما مضى كانت بناء على الخطاب
وهو ينعدم بالردة عندنا فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب
ابتداء لا عنده فلا يبطل الاداء ورد هذا ايضا بان المؤدى انما بطل
لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم اي بعد ما حبط عمله
اذا اسلم في الوقت يجب لا محالة فلا دلالة فيه على محل الخلاف والبعض
فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون
بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان و
يخاطبون عنده لكونها منه ورد هذا ايضا بانهم يخاطبون بالعقوبات
والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقوله وهم يخاطبون بالايمان
فقط ممنوع بل والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر
ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات
ويرد عليه ان النذر المذكور من العبادات فيبطل بالردة بالنقض المذكور
فلا فرق بين هذا الاستدلال والاستدلال المذكور ثانيا

فصل

النهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر اراد بالحسي ماله تحقق حسي
فقط وبالشرعي ماله مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة
اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم
بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد
الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول فيقتضي القبح
لعينه اي بوجه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره لان الاصل ان يكون

يعني المنهي

يعني المنهي عنه قبيحا فلا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان المنهي عنه
ليس بعينه اي لجميع اجزائه او لبعضها بل لغيره فح يكون قبيحا لغيره فهو
ان كان وصفا فكالاول اي ان كان ذلك الغير وصفا فحكمه حكم
القبيح لعينه فهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا
حرام لغيره وان كان مجاورا لا اي لا يلحق القسم الاول لقوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الا ذى
حتى ان قربها وجد العلوق يثبت النسب اتفاقا واما عن الشرعيات
كالصوم والبيع فعنده انه ملحق كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا
دل الدليل على النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح المشروع
باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه فباطل اتفاقا وفي التمثيل بالصوم و
البيع تنبيه على ان الخلاف بين الفريقين يتشمل نوعي العبادات و
المعاملات هو مقول لا صحة لها اي للشرعيات الا وان يكون مشروعة
ولا يكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة
وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف
بيننا وبينه في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي
القبح لعينه عنده فيكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
لاصله فلا يبطل التصرف وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب
القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عنده وعندنا يكون صحيحا

باصله لابوصفه وتسميته فاسدا وهذا الخلاف مبنى على الاول وسيجئ فى هذا
الفصل والدليلان المذكوران للخلافية الاولى قلنا حقيقة النهى توجب
كون المنهى عنه ممكنا شرعيا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله وللخصم
ههنا اعتراض ذكره الامام الغزالى فى المستصفى ان مثل الصوم والبيع
فى الاوامر مستعملة فى المعانى الشرعية دون اللغوية للوضع الطارى وما
وجدنا ذلك العرف فى النواهى فيبقى على اصل الوضع من المعانى اللغوية
كقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم دعى الصلوة ايام اقرائك
فانه فى معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف فى النهى
ولا نم احتياجه الى المعنى الشرعى وجوابه ظ وهو القطع بان النهى انما هو
عما سماه الشرع نكاحا وصوما لا عن المعانى اللغوية لها ورد هذا الجواب
بان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما سماه الشارع بذلك الاسم وهو
الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة
وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب صلوة الحايض باطلة ولان النهى عن
المستحيل لغو يعنى انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع
عن الممتنع عبث ورد بانه ممتنع بهذا المعنى والمح منع الممتنع بغير هذا المنع
كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل ولا نم ان ادنى
درجات المشروعية الاباحة بل ادناها الرخصة مع عدم انكشاف الحرمة
والمعصية كالرخصة فى الحنث لمن حلف على امر ورأى غيره خيرا منه فانه مأمور

بقوله عم

بقوله عم فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وايضا لا لان النهى على كونه
معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته
واما الجواب بان القبح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل المقتضى يعنى
ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه قبيحا قبله فلا يثبت المقتضى على وجه
يبطل المقتضى وهو النهى فانه لو كان قبحه لعينه لبطل النهى لان القبيح
لعينه لا يمكن وجوده شرعا وقد مر ان النهى عن المستحيل لغو فانما يمشى
على اصل من قال بالقبح العقلى وايضا عدم امكان وجود القبيح لعينه شرعا
محل نظر وقد مر وجهه فتذكر وابو الحسين البصرى اخذ فى المعاملات
مذهبنا على التفصيل الذى يأتى لا فى العبادات اصلا فانه ذهب فيها
الى ان النهى يقتضى البطلان وان كان الدليل دالا على ان النهى بسبب
القبح فى المجاور فلا يصح الصلوة فى الارض المغصوبة عنده واما عندنا
وعند الشافعى فهى صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به
لان المنهى عنه لم يؤمر به لتضاد الامر والنهى قلنا كل معين يأتى به فانه لم
يؤمر به ضرورة تغاير المطلق والمقيد بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن
العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا ولا يضره ما فيه
من المنهى عنه بالعرض اذ لا تضاد بين ما بالذات وما بالعرض وانما تشعر
ان تقال انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له فى المشروعات وهو
نصب الشرع بالرأى فلا يجوز تداركه بقوله والمشروعات تحتمل هذا اى

الاشتمال على المامور به بالذات والمنهى عنه بالوصف اجماعا كالاحرام الفا
والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا المامور به بالذات والمنهى عنه بالوصف
لانه بالتقسيم العقلى اما ان يكونا بالذات او يكونا بالوصف او يكون
الاول بالذات والثانى بالوصف او بالعكس والاول محال لانه اما بجنب عينه
فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بجنب جزئه
فهذا الجزء يكون قبيحا لعينه او منتهيا اليه قطعا للتسلسل فيكون باطلا ويحقق
الكل فعلم من هذا ان هذا القبيح لمعنى فى نفسه يمكن ان يكون قبيحا بجزء
واحد اما الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتصور يكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه
واما الثانى فقد مر ان الامر المطلق يقتضى الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتادى
بما هو مامور به بالوصف لانه حسن لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا
القسم ممكن بل واقع لكن لا يتادى به المامور به امر مطلقا واما الرابع
فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فبقى القسم الثالث وهو المدعى
فعلى هذا الاصل وهو ان النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده
الا بدليل ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والمشروع عنه
باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهى للقبح
لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهى لغيره
فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله
لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرايط فيحسن لعينه ويقبح لغيره

بلا ترجيح

بلا ترجيح العارض على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء هذا
هو الخلاف الاخر المعهود ذكره وهو بناء على الاول لانه لما كان الاصل
فى المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على ان اصله الا عند الضرورة
وهى منحصرة على ما دل الدليل على ان النهى فيه لقبح المجاور كالبيع وقت
النداء اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى
ان لا يجرى النهى على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور لعدم اللزوم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه
اذا كان تصرفا شرعيا الوجود والصحة شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة
وهى منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل
على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء
والشروط كافية فى صحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح
البطلان بالوصف الخارجى فاذا لم يوجد الضرورة يجرى النهى على اصله وهو
ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا اى صحيحا ومن هنا بحث وهو ان الوقت
من شروط الصلوة والصوم وقد جعل فى الصلوة مجاورا وفى الصوم وصفا
لازما لما سيجئ وهو موجب لتعليل القائل لان صحة الاجزاء والشروط ان تقيد
الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط وهل هذا الا تحكم فيخط اللهم
الا ان يقال شرط الصلوة والصوم مطلق الوقت وما جعل مجاورا فى الاول
ووصفا لازما فى الثانى خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس

او ذلك كالبيع بالشرط الفاسد والربوا او البيع بالخمر وصوم الايام
المنهية منه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذى سميه فاسدا لكن
صح النذر به اى مع ان صوم الايام المنهية فاسد صح النذر به لانه
طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله
تعالى فكون والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر بالقول لا
بالفعل فلا يلزم بالشروع لانه فعل وهو معصية واما الصلوة فى الاوقات
المنهية فقد تمكنت الفساد فى الوقت وهو سببها وظرفها من حيث انه سبب
يجب الملائمة بينهما فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل كما فى الفجر وقضاء
الصلوة فى الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتادى ناقصا كما فى اداء
العصر لا معيارها فتعلقه بها تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلم يوجب فسادا
بل نقصانا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم فان الوقت معياره والصوم
عبادة مقدورة بالوقت فيكون كالوصف له فيما يوجب فساد الصوم
واثر هذا الفرق انما يظهر فى النفل حتى لو شرع فى الصلوة فى الاوقات
المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها بخلاف الصوم فانه لو
شرع فيه فى الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه وان رفضه لا يجب
القضاء وان كان مجاورا لغيره كراهية متعلق بقوله فذلك الغير ان كان
وصفا له عندنا وعنده خلافا لابى الحسن البصرى لما مر ان النهى فى
العبادات يوجب البطلان عنده وان دل الدليل على انه لغيره امر مجاور

كالصلوة

كالصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء المثال الاول للعبادات
والثانى للمعاملات وان دل على ان النهى لعينه اى لذاته او لجزئه يبطل
اتفاقا كالملاقيح جمع ملقوح عند الزمخشرى وملقوحة عند الازهرى
والجوهرى وهى ما فى البطون من الاجنة والمضامين جمع مضمون
وهو ما فى الاصلاب من الماء وفى الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح
فان الركن وهو المبيع معدوم فدل الدليل وهو انعدام الركن وكون النهى
عن المستحيل لغوا على انه اى النهى مجاز عن النفى لاعدام الصحة و
المشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم
بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهى فيكون قبيحا لعينه لان البطلان والقبح
لعينه متلازمان اعلم ان تحصيل مسائل هذا الفصل موقوف على تفصيل
الكلام فى الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان
يصدق على ذلك المنهى عنه او لا فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق
على الشىء ويتوقف تصوره ذلك الشىء على تصوره كالعبادة للصلوة واما
غير صادق كاركان الصلوة لها والايجاب والقبول والمبيع للبيع و
الوصف والمراد به اللازم الخارجى اما ان يصدق على الملزوم كالجهاد
اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما
ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق عليه
وليس ركنه لانه وسيلة لا مقصود حتى يجرى مجرى الات الصناعة كالعدم

والمجاور وهو الذي يصاحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء
كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد
الاشتغال بدون البيع وبالعكس كما اذا وجد البيع في حالة السعي واما
غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل اليه
فهو يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج
فقطع الطريق وبالعكس كما اذا سافر ولم يوجد القطع سواء كان نواه
او لم يكن اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق امثلة المذكورة على هذه الاصول
اما الربوا فانه فضل خال عن عوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان
مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح
عوضا الا لمثله فان المعادلة بين الزايد والناقص عدول عن قضية
العدل فلم يوجد المبادلة في الزايد لكن الزايد فرع على المزيد عليه فكان
كالوصف آه ونقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد
المبادلة الكاملة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما
البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زايد واما البيع بالخمر فان الخمر
مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود
بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع
وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم يوجد لعدم المال
المتقوم في احد الجانبين واما صوم ايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت

كالوصف

كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض
المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل من المصلي فانه
كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية
واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال
عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا اي مثل بيع الملاقيح والمضامين النكاح
بغير شهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي ههنا لانه منفي
بقوله عم لا نكاح الا بشهود فانه نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون
الشهود ولما اتجه ان يقال لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا
يسقط الحد اجاب عنه بقوله وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ولما اتجه
ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا
قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
تنزل عما ذكر واجاب بما هو اعم واتم فقال ولو سلم انه منهي عنه لكن نهيه
يوجب البطلان لان النهي يوجب الحرمة بلا خلاف والنكاح عقد وضع للحل
فعند الانفصال عنه يبطل بخلاف البيع فانه وضع للملك لا للحل فانه تابع
فيه بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل
الحل اصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن
الخبائث يفيد القبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة
المصاهرة بالزنا والملك بالغصب والاستيلاء الكفار والرخصة بسفر

[illegible] ان الربوا والبيع بالشرط واما البيع بالخمر [illegible]
اما الربوا واما البيع بالشرط واما البيع [illegible]
مثال البيع والنكاح [illegible] منح

غير [illegible] السنة

[illegible] ان الشافعية

المعصية هذا السؤال نقض لقاعدة القائلة ان النهي عن الافعال الحسية
يقتضي قبحها فلا يتجه ان يقال لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات
لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد
الحكم الشرعي وهو الكفارة لان مطلوب الناقض بطلان القاعدة وفي
المنع المذكور تسليم بطلانها فيجوز السؤال المذكور وان يجعل ابتداء اشكال
تقديره ان المنهي عنه في العقود المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان
النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه يفيد
الحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة
ونقول حله ان الطلاق في الحيض ليس منهيا لذاته فان الدليل قد دل (وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض لمقدمة في المقدمتين معه انتهى اجمالا عيناه منه)
على انه لقبح المجاور وان الظهار لا يفيد حكما شرعيا هو حط عنه بل يفيد
حكما شرعيا هو زاجر والمنهي في المنهي عنه افادة حكم شرعي هو حط عنه
قلنا الذي لا يوجب ذلك بنفسه اي لا يوجب الزنى بنفسه حرمة المصاهرة
حتى يرد الاشكال بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة لان
الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الى الاطراف اي الزوج والاصول
كامهات النساء والاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم
ما هو سبب الولد وهو النكاح مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر
مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناها
موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل في الخليفة يعتبر في

علة

عمله صفة الاصل اي لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا
عن الولد لا يعتبر حرمته بل حرمة الاصل لان المعتبر في الخلف صفات الاصل
كالتراب جعل خلفا عن الماء فلم يعتبر صفاته بل اعتبر صفات الماء من الطهورية
ونحوها والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت
مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان
اي بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه لئلا يجتمع البدل والمبدل
منه في ملك شخص واحد هذا جواب عما ذكر بقوله لا يثبت الملك بالغصب
ولما اتجه ان يقال لا نسلم انه لا يجوز اجتماع البدلين في ملك شخص واحد فان
ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه اجاب
عنه بقوله والمدبر يخرج عن هو ملك المولى تحقيقا للضمان فانه ما لم يخرج عن
ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة
لئلا يبطل حقه اي حق المدبر وهو استحقاق الحرية او هو اي الضمان المدبر
في مقابلة ملك اليد وهذا جواب اخر ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله
واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا يعني لا نسلم انه لا دليل على كون
الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على
المال المباح دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل المانع كون
الشيء محرم التعرض محفاظ الشرع او لحق العبد وهي غير ثابتة
في زعمهم يعني لا التزام في حق جهتهم وليس لنا ولاية التبليغ والالزام

فكان الاستيلاء وهو علة ملك المال والاستيلاء وهو علة الصيد سواء ولا يلزم
على هذا الاستيلاء وهو علة رقابنا حيث لا يملكونها به لانه انما يلزم ذلك ان
لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها كالاموال
حتى يكون النهي عن الاستيلاء عليها لغيره وليس كذلك فان الاصل في
الرقاب الحظر لقوله ولقد كرمنا بني آدم فان المملوكية تنافي المكرمية
والاباحة بعارض فيكون منهيا لذاته فاتضح الفرق بينهما او ثابتة ما
دام محرزا وقد زال فسقط النهي يعني ان سلمنا ان العصمة ثابتة في حق
الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز واذا انتهت
العصمة سقط النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا في حق الدنيا واما في حق
الاخرة فلا حتى يكون مواخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر
المعصية قبيح لمجاوره على ما بيناه من قبل **فصل** اختلفوا في ان
الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس والمختار ان ضد المامور به ان
كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا يكون مكروها وكذا عدم ضد
المنهي عنه وحاصله ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل
على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور النزاع فيه قيل اذا لم يفوت المقصود
نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان
مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المامور به توجب الندب
وكونه سنة مؤكدة وفيه ان ايجاب المشابهة الثانية الندب مسلم واما ايجابها

كونه سنة

كونه سنة مؤكدة محل نظر فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى
النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى
ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف ولما اتجه ان يقال ان المعتدة
اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى
وتحتسب بما تراه من الاقراء من العدتين وكان ينبغي ان يجب عليها
استيناف العدة بعد انقضاء الاولى كما هو قول الشافعي لانها مامورة
بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل
ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم
واحد اجاب عنه بقوله لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف
الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا
قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار
والرداء مندوبا والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت
المقصود حتى لو اعاده على الطاهر يجوز وعندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد
يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة
في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا ومن المسائل تفريعات على
ما تقدم من الاصل وبعد احكامه يسهل معرفة هذه الفروع **الركن
الثاني في السنة** هي في اللغة الطريقة وفي الاصطلاح في الافعال
ما واظب عليه النبي عم غير واجب فان كان من العبادات فسنة

الهدى وان كان من العادات فسنن الزوايد وفى الادلة وهو المراد
ههنا ما صدر عن النبى عم غير الكتاب من قول وهو الحديث وفعل وتقرير
بشرط ان لا يكون سهوا ولا طبعا ولا خاصة بالمقصود بالبحث ههنا
بيان ما يتوقف عليه حجية السنة لان المباحث المشتركة بينها وبين
الكتاب قد حصل الفراغ عنها مما يتعلق باتصالها بالنبى عم من كيفيته
بانه بطريق التواتر وغيره وضده وهو الانقطاع وحال الراوى وشرايط
ومحل الخبر الذى هو متعلق الحديث ووصوله من الاعلى الى الادنى فى
المبداء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط والقدح
فيه وهو الطعن وما يلحق الفعل وما يتعلق بمبدائها وهو الوحى سواء كان
تعلق السوابق كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضه

فصل فى الاتصال الخبر المسند الى الحق سمعا كان او غيره
لا بد من هذا القيد لانه لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل
لنا اليقين حتى يقوم البرهان لا يخلو من ان يكون رواية فى كل درجة
لم يتصل فى عهده لانه قد يوجد ما ذكر فى كل قرن ولا يوجد فى كل مرتبة من
مراتب الرواية فلا يثبت التواتر احترز به عن خبر الواحد والمشهور
جماعة لم يتعلق ما لا اختصاص بالاكثر لا يحصى عددهم اى لا يدخل تحت
الضبط وفيه اشارة الى عدم اشتراط العدد المعين فى التواتر ولا يمكن
تواطؤهم اى توافقهم على الكذب لكثرتهم تقييد بما تقدم بتفصيح عن ذلك

لا تفيد الكثرة المذكورة كما توهم صاحب التلويح منه

قولهم انه لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض
من الاغراض لا يكون متواترا وانما لم يذكر قيد العدالة وتباين الاماكن
لعدم اشتراط التواتر بها فانه لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت
ملكهم حصل لنا اليقين او يصير كذلك بعد القرن الاول او بعد الدرجة
الاولى لم يكتف بقوله بعد القرن الاول اذ ح يلزم ان لا يكون من المشهور
ما رواية من الاحاد ثم وجد التواتر فيها فى القرن الاول ولم يكتف بقوله
بعد الدرجة الاولى اذ ح يلزم ان لا يكون منه ما رواية من الاحاد فى
الدرجة الثانية وهم من القرن الاول فتامل ولا يصير كذلك سواء كان
رواية فى كل درجة احادا او بلغ حد التواتر بعد الدرجات فان الخبر
الواحد اذا بلغ حد التواتر فى عصرنا لا يصير مشهورا والاول متواتر
يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شىء مخترع مع تباين هممهم وطبا
يعهم مما يجزم العقل بانه لا يقع والثانى مشهور وهو يفيد علم الطمانينة حاصله
سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل
وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه
ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة عن
التامل فى انه احاد الاصل وانما يفيد اى الخبر المشهور ذلك اى علم طمانينة
القلب لانه وان كان فى الاصل خبر واحد لكن الغالب الراجح من حال
اصحاب الرسول عم الصدق فيحصل الظن بحق اصل النقل عن النبى عم

من ههنا ظهر وجه العدول عن الايجاب الى الاتفاق منه

فى التنقيح لكن اصحاب الرسول تنزهوا وصمة الكذب ونحا هى تحمل فتامل منه

فى التنقيح لانه لا يمكن المواضعة بناء بناء على انه احاد الاصل ولا يتعين عليكم ان فى اعتقاد المبنى المذكور نفى عن اعتقاد المواضعة لم ان التعدد غير لازم فى حمله والمواضعة تقيضه منه

ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله فى حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول
فاوجب ماذكرنا والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذالم يصل
حد التواتر وهو يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرايط التى نذكرها
ان شاء الله تعالى وهى كافية فى وجوب العمل دون العلم اليقينى وعند البعض
لايوجب شيئا لانه لايوجب العلم ولاعمل بدونه لقوله تعالى ولاتقف ماليس
لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم ايضا ولانه يوجب العمل
ولاعمل بدون العلم واما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون الطائفة تقع على واحد فصاعدا ولايلزم ان تبلغ حد التواتر
ولعل منهما للطلب الايجاب لامتناع الترجى على الله تعالى ويرد عليه ان المراد
الفتوى فى الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين ويشهد
له ان المجتهد لايلزمه وجوب الاخذ بخبر الواحد والرسول عم قبل خبر بريرة
رض وسلمان رض فى الهدية والصدقة وفيه نظر لانه انما يدل على القبول
دون وجوبه وارسل الافراد الى الافادة لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها
على الانام وتفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد
التواتر او الشهرة وخبر الواحد فى احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل
الحشر مقبول بالاجماع مع انه لايفيد الا الاعتقاد اذ لم يثبت به عمل من
الفروع ولان المدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلى يندفع بالعدالة

وفيه نظر

وفيه نظر ولنا منع الدلائل يعنى الدلائل الدالة على وجوب العمل ومنع
لزوم العلم للعمل والمراد من العلم فى الاية يعنى قوله تعالى ولاتقف ماليس
لك به علم ما يعم الجازم وغيره والعقل يشهد ان خبر الواحد وان كان عدلا
لايفيد اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا واما الاخبار
فى احكام الاخرة فمنها ما هو مشهور فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر
الواحد فيفيد الظن وذلك فى التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد
بالكتاب فيفيد القطع وهو فى الجمل والاصول ولانها توجب عقد القلب وهو
العمل فيكفى له خبر الواحد وفيه نظر لانه يجب ان لايختص هذا باحكام الاخرة
بل يكون فى ساير الاعتقاديات كذلك **فصل** الراوى اما معروف
بالرواية او مجهول اى لم يعرف الا بحديث او حديثين والاول اما ان يكون
معروفا بالفقه والاجتهاد ايضا كالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم
والعبادلة اراد عبادلة الفقهاء وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمر رض وزيد ومعاذ وابى موسى الاشعرى وعايشة
رض ونحوهم فحديثه يقبل وافق القياس او لا وعن مالك ان القياس يقدم
عليه ورد لانه اى الحديث يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول
عم السلام لايحتمل الخطاء وانما الشبهة فى نقله حيث يحتمل الغلط والنسيان
والكذب والقياس يحتمل باصله اى علته التى بنى عليها الحكم فانه لايتحقق
يقينا الا بنص او اجماع وهيئتى الاصل راجح على محتمله وايضا على تقدير

اراد بالاعتقاديات ما الاعتقاد
دون العمل بحيث المراد فلا
يتجه ما ذكره فى التنقيح منه

لا عبادلة المحدثين وهم ابن عمر وابن
عباس وابن الزبير وابن عمرو بن
العاص رضى الله عنهم لان الاخير بين
منهم ليسا بمعروفين بالاجتهاد ،

تغيير لتحرير التنقيح

ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم
او خصوصية الفرع مانعا فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر او
بالرواية فقط اى لا يكون معروفا بالفقه سواء كان له حظ منه ولكن
لا يشتهر به كابى هريرة وانس بن مالك رضه او لا يكون كبلال رضه ونحوه
فان وافق القياس يقبل وكذا ان خالف قياسا ووافق اخر وان خالف
جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وفى الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق
مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وهذا هو المراد
من انسداد باب الرأى ولهذا قطعهم جانب الرأى اطلق عليهم اصحاب الرأى
وعلى غيرهم اصحاب الحديث وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا
قصر فقه الراوى لم يأمن ان يذهب بشىء من معانيه فيدخل شبهة زايد
يخلف عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة من صريته جمعته والمراد
الشاة التى جمع اللبن فى ضرعها بالشد وترك الحلب حتى يظنها المشترى
كثير اللبن وكذلك المحفلة وهى ما روى ان من اشترى شاة فوجدها محفلة
فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وردّ معها صاعا من تمر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان
تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والا
جماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار
مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لما مر ان

السكوت

١١٩

ان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان هذا التفصيل انما هو بسبب مجهول
العدالة والضبط لا مجهول الرواية ولذلك قيل ان من الجهالة كناية عن
الجهالة بالمعنى الاول وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل
ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان فى بروع مات عنها هلال بن مرة
وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى عليه لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود
رضه ورده على رضه وقال ما نصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه كنى به
عن قلة الاحتياط حيث لم يستنزه البول وذلك ان من عادة العرب
الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البال على عقبيه وهذا طعن من على رضه
وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعلمنا
انه لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة
فى الموت ولم يعمل به الشافعى لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب
الا بالوطى بالتراضى او بقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد
اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول وان رده الكل
فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس قيل انه مما قبله ابن عباس رضه
وقال به الحسن وعطاء والشعبى واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا
ان يجعل للاكثر حكم الكل انه عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلثا فرده عمر رضه وغيره من الصحابة رضه فيه بحث وهو ان فاطمة
رضه لم تلازم بيت عدتها فصارت ناشزة ما صرح بذلك فى الاختيار وبوا...

وقد نقله الصغانى فى المشارق عنها منه

فى تقييد المسئلة القائلة لا نفقة للناشز منه

ما ورد في الصحيحين وقد تمسك اصحابنا بحديثها في سقوط النفقة الثا
بتة فلا وجه لعده من المستنكر الذي لا يعمل به وان لم يظهر حديثه في السلف
كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رض اذا وافق القياس لغلبة الصدق
في ذلك الزمان قال عم خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة
رضه والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث
فلا لغلبة الكذب فلهذا اي لاختلاف العهد على الوجه المذكور صح
عنده القضاء بظاهر العدالة ولم يصح عندهما **فصل** في شرائط
الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام لان الكافر
ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا سأل القاضي عن عدالة الكافر
فشرط العدالة لا تغني عن شرط الاسلام اما العقل فيعتبر منا كماله
وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما
الضبط فهو سماع الكلام بتمامه احترز به عن ان يحضر رجل وقد مضى
صدر الكلام او يذهب قبل تمامه ثم فهم معناه اراد المعنى اللغوي
وهذا الشرط لم يعتبر في نقل القرآن لعدم الرخصة فيه اي النقل بالمعنى
بخلاف الحديث ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء
هذا للاحتراز عن الغفلة بالتقصير في المراقبة لاي سبب كان وفيه ان
الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار

الاعراب

الاعراب الذين لم يتحقق تلك الشروط وشاع وذاع من غير نكير وكماله
ان ينضم اليه هذا الوقوف على ما هو المراد لم يقل على معانيه الشرعية اذ حينئذ
يلزم ان لا يوجد كمال الضبط فيما ليس له معنى شرعي واما العدالة فهي الا
ستقامة بالانزجار عن محظورات دينه والمعتبر قدر ما لا يؤدي الى
الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل
ان من ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت العدالة دون من ابتلي بها من
غير اصرار او خبر المجهول في القرون الثلثة انما يقبل عندنا لشهادة
النبي عم على تلك القرون بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان
الكذب حراما في كل دين لان الكافر سعى في هدم دين الاسلام تعصبا
فيرد قوله في امور الدين للتهمة وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت
بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الان في اعتقاده على سبيل التفصيل
حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عم فلهذا اي لاجل
ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا الواجب ان
يستوصف فيقال اهو كذا وكذا اي يسأله عن صفات الله تعالى التي يجب
ان يوصفها المؤمنون ويسأل اهو كذلك اي اتشهد ان الله تعالى موصوف
بتلك الصفات واسأله عن الايمان ما هو وما صفته وعن النبي عم
فاذا قال نعم يكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن
فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او

بحدود اى قذف تائبا بخلاف الشهادة فى حقوق الناس فانها تحتاج الى
تمييز زايد ينعدم بالصبى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنتقص بالانوثة
فان الشهادة والقضاء من باب الولاية الا يرى ان الشاهد يلزم القاضى
القضاء والقاضى يلزم المقضى عليه المقضى به وهذا اى الاخبار بالحديث
ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اى المخبر له شيئا بل يلزم بالتزامه
اى يلزمه ما يلزم من الشرايع المنقولة بالتزامه لانه يلزمه او لانه يتعدى
منه الى الغير اى يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو اى المنقول
اليه ولا يشترط بمثله اى بمثل الحكم الذى يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا
على الشاهد الولاية كما فى الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم
الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس
هو الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمراة الشهادة بهلال رمضان
ورد الشهادة ابدا من تمام الحد فبعد الولاية لا يقبل شهادة المقبول المحدود
فى القذف وان كان عدلا لكن يقبل حديثه لعدالته وهذا وجه الفرق بقبول
حديثه دون شهادته وقد ثبت عن اصحابه عم قبول الحديث عن الاعمى
والمراة كعايشة رض وهو عم قبل خبر بريرة وسلمان قبل ان يعتقا

فصل

فى الانقطاع اى انقطاع الحديث عن الرسول عم وهو ظاهر
وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال ترك الاسناد بان يقول الراوى
قال رسول الله بلا اسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن رسول الله

والمرسل

والمرسل منقطع عن رسول الله عم ظاهرا لعدم الاسناد الذى يحصل به
الاتصال لا باطنا لما ذكر فى المتن من الدليل لانه الدالة على قبول
المرسل ومرسل الصحابى مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل
القرن الثانى والثالث لا يقبل عند الشافعى الا ان يسنده غيره او ان
يرسله اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابى او ان يعضده
قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل
للجهل بصفات الراوى التى يتوقف قبول الرواية على العلم بها ويقبل
عندنا وعند مالك رض لان الصحابة رض ارسلوا قال البراء ما كل ما
يحدثه سمعناه من رسول الله عم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولو كان
الاسناد اقوى من الارسال لما عدلوا عنه ولان كلامنا فى ارسال العدل
الذى لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه فعدم ظن كذبه على الكل
عم اولى فدل ارساله على ان الواسطة عدل عنده ولا يلزم من هذا اعتبار
ما ذكر ان فى نحو مساو وهو فوق المسند لان الاصل اى الغالب انه اذا
وضح له الامر جزم بالنقل من غير اسناد واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله
ما حمله اى ليحمل الناقل ذلك الغير الشئ الذى حمله هو اى الناقل فالمرسل
يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند ولا باس بالجهالة لان المرسل
اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه جواب عن استدلال
الشافعى الا يرى انه لو قال اخبرنى ثقة يقبل مع الجهل ولا يجزم ما لم يسمعه

من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد
عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات
مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع
الباطن فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فانه معارض
لقوله تعالى اسكنوهن من الاية اما في السكنى فقط واما في النفقة فلان قوله تعالى
من وجدكم محمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضه وهي وانفقوا عليهن
من وجدكم لا يقال انا رددناه للتهمة رواية الكذب والنسيان لا
لمعارضة الكتاب والا لما كان لقول عمر رضه حفظت ام نسيت صدقت ام
كذبت معنى لانه معارض بان يقال انا رددناه للمعارضة لا لتهمة الراوي ولا
لما كان لقوله لا ندع كتاب ربنا معنى والحق انه لا تعارض بين وجهين للرد
فتدبر وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه معارض لقوله تعالى واستشهدوا
الاية لانه اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين وحيث نقل الى ما ليس
بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور
النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد لما
اوجب حضورهن وهن ممنوعات من الخروج والحضور في مجالس الرجال وذكر
في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية رضه
وكحديث المصراة فانه معارض لقوله تعالى فاعتدوا الاية وانما يرد لتقدم الكتاب
حتى يكون عامه وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا

ولا يزاد

ولا يزاد به عليه اي لا ينسخ عام الكتاب بخاص خبر الواحد ولا يزاد بنقله
على ظاهر الكتاب احتج على هذا بقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه
وما خالف فردوه فدل هذا على ان كل حديث يعارض كتاب الله تعالى فهو مردود
منسوخ او ليس بحديث بل مفترى واجيب عنه بانه خبر واحد وقد خص منه
البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة
الاصول ورد بمنع التخصيص لانه فرع التناول ولا تناول فان المراد ما
تردد في صدوره عنه عم فلا يتناول المتواتر والمشهور واما بمعارضة
الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فانه معارض لقوله عم البينة على
المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على
المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد وكحديث
بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عم التمر بالتمر
مثلا بمثل لدلالة قوله جيدها ورديها سواء كما على عدم الاعتبار
لاختلاف الصفة وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم ذكر في الاسرار وغيره يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا
لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا اخر لبقاء اجزائه عند جفوفه تمرا كا
لحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا
نوعا اخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واما يكونه

شاذا في البلوى لعام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو وجد لاشتهر لتوفر الد
واعي وعموم الحاجة اليه ثم من جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ثم ارتكب
التعسف في بيان كونه منها فقد التزم بما لا يلزم واما باعراض الصحابة
رضي الله عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اي جمهور الصحابة
اختلفوا في اعتبار الطلاق بحال الرجال ولم يرجعوا اليه وهذا يدل على
عدم ثبوته وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك لكونه منسوخا والنسخ لا ينافي
الاتصال بل يقرره واما بنقصان في الناقل لما كان الاتصال بوجود الشرائط
التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال بخبر المستور
الا في القرون الثلثة لم يقبل الا في الصدر الاول لانه لا يتناول القرن
الثالث لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم فيقبل وفي غيرها المستور
بمنزلة الفاسق وخبر الفاسق والمعتوه وياتي بيانه في فصل العوارض والصبي
العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمتساهل اي
الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى اراد بالهوى
ما يؤدي الى الكفر او الفسق يشير الى ذلك قوله فانه لا يقبل روايتهم للشرائط
المذكورة اي لاعتبارها في الراوي **فصل** في كيفية السماع والضبط
والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو بان يقرأ المحدث عليك او
تقرأه عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول وهو طريقة الرسول
عم اعلى عند المحدثين وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عم لانه كان مامونا

عن السهو

عن السهو بعيد عن التزوير عليه اما في غيره فلا لان دعاية الطالب اشد
عادة وطبيعة وايضا اذا قرأت يكون المحافظة من الطرفين واذا قرأ
المحدث لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب
فان الرسول عم كان يبلغ بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين
ان يقول حدثنا وفي الاخير اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة بان يقول
اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ومجموع مسموعاتي ونحوهما والمناولة
ان يعطيه كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
ولا يكفي مجرد الاعطاء فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب
ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة
ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة
امر عظيم لا يتساهل فيه وفي تصحيح الاجازة من غير علم من الفساد ما لا يخفى
وايضا فيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع
به الاحتجاج في جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة
من غير علم المجاز له بما فيه واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء
واما الكتابة فقد كانت رخصة ثم انقلبت عزيمة صيانة للعلم والكتابة
نوعان مذكر اي اذا راى الخط يذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة
وامام انما سمي به لان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد
المقتدي على امامه وهو لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو او

رجل معروف او مجهول والكل لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا وعند ابي يوسف
ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث ودواوين القضاء وهو المجموع من
قطع القراطيس الامن التزوير وان لم يكن في يده يعمل في الاول اذا كان
خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة دون الكل ولا يقبل في الصكوك
لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد يقبل في الصكوك
ايضا اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر ويجوز بخط رجل
معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا و
اما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة
تامة وتمامها بذكر الاب والجد يقبل والا فلا واما التبليغ فانه لا يجوز
عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله اي نعم الله امرا
سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها والنقل بالمعنى ليس اداء كما سمعها
ولانه عم مخصوص بجوامع الكلم يعني ان له عم فضيلة على الغير في نظم الكلام
واداء المرام فالظاهر ان الراوي لا يقدر على اداء ما قصده بغير عبارته
وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاولى والتبرك بلفظه عم
اولى وهو الاولى الحديث المذكور على الفضيلة لانه دعاء للناقل باللفظ
لكونه افضل لكن اذا ضبط المعنى ونسي صيغة اللفظ فالقرون واجبة الى ما
ذكرنا ووقع عدم الوقوف على جميع ما اراده بلفظه لا يضر نقله بعضه بعد ما
علم ان مراده منه اي من ذلك اللفظ جواب عن قوله ولانه عم مخصوص

بجوامع

بجوامع الكلم وهو اي الحديث في ذلك اي في النقل بالمعنى انواع فما كان
محكما اي منفتح المعنى بحيث لا اشتباه يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا
يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط
وما كان مشتركا او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي
في المشترك احتمال التاويل وتاويله لا يصير حجة على غيره وفي الكل لا
يؤمن الغلط فيه لقصور فهم الغير عن احاطة مقاصده منه واما المجمل
والمتشابه فخارج عن المبحث لعدم احتمال النقل بالمعنى فيهما ضرورة
ان نقله فرع فهمه وهو غير متصور فيهما **فصل** في الطعن وهو
اما من الراوي او من غيره والاول بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير
مجروحا كحديث عايشة رضه ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل فانها بعد ما روته زوجت بنت اخيها عبد الرحمن وهو غايب
وفيه نظر لان غيبته لا يستلزم ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية
تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب وكحديث ابن عمر رضه في رفع
اليدين في الركوع فان المجاهد قال صحبت ابن عمر رضه سنين فلم اره
رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وفيه قصور اذ لا دلالة فيما ذكره
على ان صحبته كانت بعد الرواية فان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ
لا يصير جرحا وكذا العمل ببعض المحتملات اي عمل الراوي
ببعض محتملات ما رواه فانه رده منه للباقي بطريق التاويل

لا جرح كحديث ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه فانه قال لا يقتل
المرتدة وان انكر ماهر يجا كحديث عائشة رض فان الزهري من رواته
وقد انكره لا يكون جرحا عند محمد كقصة ذي اليدين وهي ما روي انه
النبي عم صلى احدى العشائين فسلم على راس الركعتين فقام ذو اليدين
فقال لرسول الله اقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله فقال عم
كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم
ابو بكر رض وعمر رض فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى
ركعتين فقبله وانهما انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر ذلك
اولا وانما تكلم على ظن انه اتم الصلوة فكان في حكم الناسي ومن ذهب
الى ان كلام الناسي ايضا يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم
الكلام في الصلوة قال فخر الاسلام وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان
عم ذكر فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله والكلام فيما اذا انكر الراوي
ولم يرجع عن ذلك فاين هذا من ذاك ود لان الحمل على نسيانه اولى من
تكذيب الثقة الذي يروي عنه وفيه نظر لان لزوم تكذيب الثقة ممنوع
لجواز ان يكون سهوا او نسيانا او يكون جرحا عند ابي يوسف لان عمار
رض قال لعمر رض اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب
اي تمرغت فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال اما كان
يكفيك ضربتان فلم يذكر عمر رض فلم يقبل قوله وجه

صاحب التلويح اعترض واجاب وقد عدل في الجواب عن سنن الصواب حيث لم يدفع الجواب فكر بالغلبة بوجه آخر منه

التمسك

التمسك بهذا ان عمارا عدلا فالمانع من القبول انه حكى حضوره وعمر هو
لم يتذكر ذلك فالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكر لا يكون
مقبولا ونقل البخاري عن شقيق انه قال كنت مع عبد الله ابن مسعود
وابي موسى الاشعري رض فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار فقال
عبد الله الم تر عمر لم يقنع بقوله وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا
على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابي رض
فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه
لم يعمل به عمر وعلي رض ولا يخفى مثل ذلك الحكم عليهما لان مورد الحديث
كثير الوقوع بخلاف حديث القهقهة ونفى عمر رض رجلا كان سياسة
ولذلك لم يجلده وايضا حلف والله لا انفي ابدا حين سمع لحوق الرجل
بالروم مرتدا ولو كان حدا لما حلف على تركه وفيما يحتمل الخفاء لا يكون
جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة
لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عليه وان كان من ائمة الحديث
فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح
او راويه متروك الحديث او غير العدل لا يقبل لان العدالة اصل في كل
مسلم فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا
وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب
الجرح ومواقع الخلاف والحق انه ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح

وهو اقع الخلاف ضابطا لذلك بقبل جرح المبهم والافلا وان كان مفسرا
فان فسر بما جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من
اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والافلا ومالبس بطعن شرعا
مثل ركض الخيل وارسال الكلب والمزاح وتحمل الحديث في الصغر
والاستكثار من فروع الفقه ونحو ذلك تطلب تفصيله من اصول فخر الا
سلام **فصل** في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر والمراد
خبر الرسول وهو اما حقوق الله تعالى وهي ما العبادات او العقوبات والا
ولى يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات كالا
خبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت بخبر الواحد بتلك الشرايط
فاذا اخبر الواحد العدل عن طهارة الماء ونجاسته يقبل خبره وان اخبر
بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء
ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول اذ في كثير من الاحوال
لا يحضر العدل عند الماء ففي اشتراط العدالة في الخبر عن حاله حرج فلم يسقط
خبر الفاسق والمستور عن الاعتبار لكن اوجبنا انضمام التحري به بخلاف
امر الحديث فان الذين يتلقونه العلماء الاتقياء في الغالب فلا حرج
في اسقاط قول الفاسق والمستور عن الاعتبار فيه واما اخبار الصبي
والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اي في الديانات اصلا اي لا يلتفت
الى قوله فلا يجب التحري اذا اخبر عن طهارة الماء او نجاسته والثاني اي

العقوبات

العقوبات كذلك اي يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة عند ابي يوسف
لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت
العقوبات بدلالة النص فعلم انها تثبت بدليل فيه الشبهة وجوابه
ان الثابت بدلالة النص ثابت قطعا من جهة المتن والدلالة كحرمة
الضرب الثابتة بدلالة نص الكتاب وهو قوله تعالى فلا تقل لهما اف
والثابت بخبر الواحد ليس كذلك اذ لا قطع فيه من جهة المتن وعندهما
اي عند ابي حنيفة ومحمد لا لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها
وانما يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات
كالحدود والقياس القصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون
التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها
وانما يثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه ذكر ثبوتها
بحديث يرويه الواحد واما حقوق العباد فتثبت بخبر الواحد بالشرايط
المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض
لا بد فيه من لفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد
والعدد عند الامكان فلا يشترط فيما لا يمكن عن كشهادة القابلة
مع ساير شرايط الرواية صيانة للحقوق المعصومة عن التنوب والوقوف
النصاب ولانه فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة
بعلان خطر لها فاكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس ومالبس

[illegible]

فالنفع صحيح ان الثابت بدلالة النص قطعي ليس قطعي
الا في محل النص وفيه دليل وان لم يكن خبر الواحد ليس في
نفسه الحكم مرة الا ان الفرق بينهما فان القطعي بالقطعي
الشجرة والخاص منه صفة القطع ما
منه

وكون خبر الواحد حجة على الاطلاق بغير
مسلم انه اريد بالاطلاق الخلوص عن
الشبهة وبغير تخلل ان اريد معنى افتقدير
منه

فتارة الشيخ اي نقلت الامر عدد والا
انتظام عدم حجيته واما ثبوتها بخبر الخ منه

في استيفاء صيانة لحقوق العباد ولا يخفى
ان ادا لقلبه عدم خلاف المراد منه

فيه التزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه
ذلك كالودايع والامانات يثبت بخبر الواحد بشرط التمييز والتحري على
ما ذكره السرخسي في اصوله وكلام البزدوي فيه مضطرب ومحمد ذكره
في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير والوجه اشتراط لعدم
الحرج فيه دون البلوغ والاسلام والعدالة فيقبل فيها خبر الفاسق و
الصبي والكافر لانه لا التزام فيه وللضرورة اللازمة فيها فان في اشتراط
البلوغ او الاسلام او العدالة في هذه الامور رعاية للحرج لان المتعارف
بعث الصبيان والعبيد بمن الاشتغال والعدول من المسلمين لا ينبعثون
دايما للمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة
فان ضرورتها غير لازمة قد سبق ان امر الطهارة والنجاسة لا يستقيم تلقيه
من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدل
فيهما وذكر ههنا ان الضرورة فيهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن
اما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدل ثمة مطلقا
بل مع انضمام التحري وقبل ههنا مطلقا وما فيه التزام من وجه دون وجه
كعزل الوكيل من حيث انه يبطل عمله في المستقبل التزام ومن حيث ان
الموكل يتصرف في حق نفسه ليس بالتزام وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا
انفا وانكاح المولى البكر البالغة فانه من حيث انه يلزم لها التزوج
في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح التزام ومن حيث انه لا يلزم لها

فسخه

فسخه ليس بالتزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير
العدل وان كان فضوليا يشترط العدد او العدالة على الاصح رعاية
للشبهين اي شبه الالتزام وشبه عدم الالتزام لم يقل بعدد وجود ساير
الشرايط اذ به يحصل مقصود في رعاية شبه عدم الالتزام وهو غير مذكور
في المبسوط فلهذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط ساير شرايط
الشهادة عنده واما عندهما فلا يشترط واي فرق بين الوكيل والرسول
وبين الفضولي لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما
اليهما فلا يشترط فيهما ما شرط الاخبار من العدد والعدالة بخلاف الفضولي
وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة واما الاخبار الكاذبة
في غيرهما فكثيرة الوقوع وذلك لان مخالفة ظهور الكذب ولزوم الضرر
في الاولين اشد **فصل** في افعاله عم بعض الافعال التي تكون
عن قصد فمنها ما يقتدى به وهو تحريم رخص فيه كنقض اليمين بتحريم الحلال
قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ومباح ومستحب وواجب وفرض
النوع بينهما واضح في الصلوة والحج وغير المقتدى به وهو ما مخصوص به
او زلة وهي التي في الصيغة يفعلها من غير قصد اليها او صادر عنه
عن غفلة كالذي ذكر في حديث ذي اليدين من الفعل والقول ولا بد
ان ينبه على هذا القسم اي الذي غير المقتدى به لئلا يقتدى به ففعله
المطلق يتنوع على تنوع ما يقتدى به على اربعة انواع والمراد من الاطلاق

خلق عن قرينة متعين واحد منها يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته
ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقته وعند الكرخي
ان علم صفة فعله انه فعله فرضا او واجبا او ندبا او مباحا يتبع فيه
بتلك الصفة والا اى وان لم يعلم صفته يثبت المتيقن وهو الجواز ولا يكون
لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به ونحن نقول هذا الاحتمال خلاف الظ
ولنا ان نعمل بالظ الى ان يثبت خلافه وقال الجصاص وهو المختار الجواز
متيقن ولنا اتباعه لانه بعث ليقتدى بافعاله قال الله تعالى لابراهيم عم
انى جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة فالاتباع له لازم حتى يقوم
دليل الصارف عنه من الاختصاص وكونه زلة او صادرا عنه عن غفلة
ونحو ذلك مسئلة ما يكون فى حقنا قد يستحب فى حقه عم بل يجب عليه
نعلمها الجواز تاخير المغرب مكروه وقد روى انه عم صلاها عند مغيب
الشفق قال فى التبيين وهو محمول عندنا على انه عم فعل ذلك لبيان امتداد
الوقت **فصل** فى الوحى وهو ظاهر وباطن والاول ثلثة اقسام
ما يثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن
من هذا القبيل وما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم
ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت الحديث الروع القلب
وهذا يسمى خاطر الملك وما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان

اراه

لما تقدم ان ما هو مخصوص فى فعله بصفة مبين معلوم منه

اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وهذا كله حجة
مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والامام السرخسي
ادخل القسم الثالث فى السنة لا فى الوحى واما ما ينال بالرأى
والاجتهاد ففيه خلاف فعند البعض حظه الوحى الظ لا غير لقوله تعالى ان هو
الا وحى يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحى لا غير والمفهوم
من الوحى ما هو الظ ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز
عما لا يحتمله ولا عجز له لوجود الوحى القاطع وعند البعض له العمل بهما مطلقا
والمختار عندنا انه عم مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء
مدة الانتظار وهى ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت فى الحادثة
يعمل بالرأى لعموم الاعتبار بقوله تعالى فاعتبروا فانه اوجب الاجتهاد عليه
عم السلام ولحكم داود وسليمان عليهما السلام بالرأى فى نفش غنم
القوم والنفش الانتشار بالليل ذكره صاحب الكشاف والقصة موقوفة
يطلب تفصيلها من كتب التفسير ولا قائل بالفرق ولوقوعه عنه عم
حيث قال ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روى ان
الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على الراحلة افيجزينى ان احج عنه فقال عم ارأيت لو
كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله
احق ان يقبل وقال ارأيت لو تمضمضت بماء الحديث روى ان

لابد من هذه المقدمة فى تمام الدليل منه

وقد اهملها صاحب التنقيح ففيه تعريض لتحرير التنقيح

عمر رضه سأل النبي عم عن قبلة الصائم فقال أرأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته أكان يضرك لكن فيهما أي في هاتين القضيتين مجال أن يقال
انه عم علمه بالوحي الا انه بينه بطريق القياس لكونه موافقا له تقريبا
الى الفهم ولانه عم عالم بعلل النصوص فيلزمه العمل في صورة الوجه
الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولانه عم شاور اصحابه رضه
في كثير من الحوادث فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر حيث قال
هم قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية
يتقوى بها اصحابك وكان ذلك هو الرأي عنده عم فخير اصحابه فاخذوا
الفداء فنزل قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض
تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق منه
لا يعاقب احد بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لان قتلهم كان اعز
للاسلام واهيب لمن وراءهم وافل لشوكتهم روي انه عم قال لو نزل
العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ رضه لانهما اشارا بالاثخان
وللاية تاويلات اخر تذكر في باب الاجتهاد باذن الله تعالى ومثل ذلك كثير
منها ما روي ان رسول الله عم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين
شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة
رضه اليه فقالا ان كان هذا من وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راي

فلا نطيعهم

فلا نطيعهم الا السيف وقال عم اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس
واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك واذا جاز له عم العمل
برأي غيره فبرأيه اولى لانه اقوى ولما كان عم متعبدا بالاجتهاد كان حكمه
به ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى جواب عن التمسك على المذهب الاول
بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى واجتهاده عم لا يحتمل القرار على الخطاء
لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا
بقاء اي لا يحتمله اصلا والباطن يحتمله ابتداء اي الوحي الباطن وهو القياس
يحتمل الخطاء في حالة الابتداء وان لم يحتمله بقاء اي وان لم يحتمله بقاء
اي وان لم يحتمل القرار عليه فتقريره عليه بمجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع
الذي يستند الى الاجتهاد وبهذا خرج الجواب عن اسند الالهام للاخر فتدبر
فصل في شرايع من قبلنا هي يلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ
عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند
البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع
الماضية الخصوص اراد الخصوص بزمان الا بدليل يدل على ان الثاني تبع
للاول كلوط لابراهيم وهارون لموسى عم كما كان في المكان اي كما كان
الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب عم في اهل مدين واصحاب الايكة
وموسى عم فيما ارسل اليهم وما ذكروا من السبط والقبط من النصوص
فذلك في اصول الدين وكلامنا في فروعه وعند البعض يلزمنا على انها شريعة

من السبط والقبط منه

اى ما تمسكوا به

لما لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والارث يجعل ملكا للوارث
مخصوصا به فيدل على انه شريعة لنبينا محمد عم ولقوله عم والله لو كان
موسى حيا ما وسعه الا اتباعي وبهذا تبين ان الرسول المتقدم يبعث
المتأخر يكون كالواحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا ولعل
هذا مخصوص بنبينا لاختصاصه بالرسالة العامة وما ذكر واخبر مختص
بالاصول بل في الجميع رد لما ذكر الفريق الاول الثالث ولما ورد عليه من
بعض احكامهم مخالفة النسخ فلا نقتدي به ويكون مغيرا له لا محمد فاندا
دفعه بقوله والنسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم فما انتهت مدته
ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا اتباعه على انه شريعة لنبينا عم
والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا
ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار مسئلة ومنع المعتزلة
تفويض الحكم الى راي النبي عم او العالم اي لا يجوزون ان يقول الله تعالى
للحاكم للنبي عم او العالم احكم بما شئت لان الحكم الشرعي يتبع المصلحة
لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل المصالح والا لكان عبثا
ولو فوض الحكم الى راي العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة
باختياره لان الحقيقة لا تنقلب بالاختيار قلنا الاصل الذي بنيتم دليلكم
عليه وهو ان شرعية الحكم لتحصيل المصالح مم وان سلم فلم لا يجوز ان
يكون اختياره فيما فوض الحكم الى رايه امارة المصلحة وكاشفا عنها

بان لا



بان لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكر وعندنا هو جائز لعدم المانع
وجزم بوقوعه موسى بن عمران وهو واحد من علماء هذه الامة لقوله عم
بعد ما قتل النضر بن الحارث وانشدت ابنته ابياتا من جملتها امحمد
ولانت نجل نجيبة من نخلها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت وربما
من الفتى وهو المغيظ المحنق لو سمعت ما قلت اي لو سمعت شعرها
ما قتلت اباها وهذا يدل على ان الحكم كان مفوضا اليه اذ لو كان قتله
بامر الله تعالى لقتله ولو سمع شعرها الف مرة وقوله عم في جواب الاقرع بن
الحابس حين قال عم يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع اكل
عام لو قلت ذلك لوجب وهذا ايضا يدل على ان ايجاب الحج كان بمشيته
عم ونظائرهما منها ان النبي عم قال ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات
والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال ابن عباس رض فقال
يا رسول الله الا الاذخر فقال عم الا الاذخر وهذا ايضا يدل
على التفويض الى رايه عم وقالوا في جواب ما ذكر لعلها اي لعل تلك
الصور الدالة على التفويض ثبتت بنصوص محتملة للاستثناء مثلا ان
اوحى اليه قبل قتل النضر اقتله الا ان ينشد ابنته فح جاز ترك القتل
واوحى اليه ان اكتب الحج الى الناس مرة الا ان يسأل عنك الاقرع فانه
فح جاز لك ان تقول كل سنة وقس على ذلك نظائرها وكذا يحتمل ان يكون
استثناء الاذخر بوحي سريع ولا يخفى ما فيه من البعد وتوقف الشافعي

فى هذه المسئلة لانه لم ينطق على ما يصححه دليلا على شئ من الطرفين والظ
من سؤال عثمان رضه وجواب الرسول عم فى تقسيم سهم ذوى القربى هو
الوقوع روى عن جبير بن مطعم رض لما قسم رسول الله عم سهم ذوى
القربى بين بنى هاشم وبنى المطلب اتيت انا وعثمان فقلنا يا رسول
الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذى وضعك الله فيهم
ارايت بنى المطلب اعطيتهم وحرمتنا يعنى بنى عبد الشمس وابن نوفل
وانما نحن وهم منك بمنزلة واحدة فقال عم انهم لم يفارقونى فى جا
هلية ولا الاسلام وانما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد وشبك
بين اصابعه ولولا عند عثمان وجبير رضه ان التقسيم بمشيته عم لما
ساغ لهما السؤال ولو اخطاء فى اعتقادهما ذلك لما جاز تقرير
عم بالسكوت عند بيان فساده **فصل** فى تقليد الصحابى رض
يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين اخر ذبه مثل سكوت ابن عباس
رضه فى مسئلة العول ولا يجب اجماعا فيما ثبت الاختلاف بينهم ط ينقل
فيما ثبت الخلاف بينهم لان المعتبر الاختلاف دون الخلاف واختلف
فى غير هما وهو ما لم يعلم فيه الاختلاف والاتفاق فعندنا فى لا يجب
لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفى الاجتهاد هم وساير المجتهدين
سواء قال الشافعى فى القديم قول الصحابى حجة ان انتشر ولم
تخالف وفى الجديد لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد عالما اخر وهو المختار

كوافى

فتبتهم اهتديتم

كذا فى شرح المنهاج لاطلاق قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار ونقل
لعموم لان الاحتجاج بعدم تقييد الاعتبار بعدم مخالفة الصحابى لا بعدم
اختصاص الامر المذكور بالبعض ولان اجتهاد غير النبى عم يحتمل الخطاء
بقاء هذا على المخطئة واما على راى المصوبة وهم عامة الاشعرية والباقلانى
والغزالى والمزنى وكثير من المعتزلة فالاجتهاد مطلقا لا يحتمل الخطاء اصلا
وعند ابى سعيد البردعى يجب مطلقا لقوله عم اصحابى كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم فى تشبيههم بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم ولان
الغالب فى اقوالهم السماع من حضرة الرسالة واجتهادهم اقرب الى الصواب
لانهم شاهدوا موارد النصوص ولانهم اختصوا بالسبق فى الدين وبركة صحبة
النبى عم والكون فى خير القرون ومنهم من قال يجب تقليد ابى بكر وعمر رضه
خاصة لقوله عم اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر هذا على ما ذكر
فى شرح المنهاج وفى اصول البزدوى ومنهم من فصل فى التقليد فقلد
الخلفاء الراشدين رضه وامثالهم وعند الكرخى يجب فيما لا يدرك بالقياس
لانه لا وجه له الا السماع او الكذب اذ الكلام فيه لا فيما يدرك لان القول
بالراى منهم مشهور والمجتهد قد يخطئ والسلوك فى مسلكهم فى الاجتهاد
اقتداء جواب عن الاحتجاج بقوله عم اصحابى كالنجوم الخ والمراد من اقتداء
الشيخين متابعتهما فى التبين والسياسة لا فى المذهب والا لكان تقليد
بعض الصحابة بعضهما واجبا وهو خلاف الاجماع وهذا جواب عن الا

دولصاحب التوضيح

قد اشار ان يجب ... ذكر بعضهم

فتبتهم اهتديتم

الامتى بالجماعة فتبتهم

دولصاحب التنقيح فى ذكر اختصاص المذهب الاول باهل السنة والثانى بالمعتزلة منه

من هذا ينبغى ان ... صاحب التنقيح من الخلاف منه

هذا الوجه فى الجواب عنه وما فى التنقيح منظور فيه فتامل منه

الا صحيح لقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي الخ واما التابعي فلا خلاف
في انه لا يترك القياس بقوله وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع
الصحابة رض حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي
لا يعتد به لنا انه لما ادرك عصرهم وسوغوا له الاجتهاد والمزاحمة معهم
في الفتوى والحكم بخلاف رايهم فقد صار هو كواحد منهم فيما يبتني على اجتهاد
الراي ثم الاجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذلك لا ينعقد مع خلافه
لان شرط انعقاد الاجماع في ذلك العصر مخالفا وقد ثبت ان عمر وعليا
رض قلدا شريحا القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما في الراي وانما قلداه ليحكم
برايه وقد روي ان عمر رض كتب الى شريح اقض بما في كتاب الله تعالى
فان لم تجد فاجتهد رايك وقد صح ان عليا رض تحاكم اليه وقضى عليه
بخلاف رايه حيث رد شهادة الحسن رض وكان مذهب علي رض قبول
شهادة الولد لوالده وابن عباس رض رجع الى قول مسروق في النذر
بذبح الولد فاوجب شاة بعد ما كان يوجب عليه مائة من الابل

الركن الثالث في الاجماع

وهو اتفاق المجتهدين من امة
محمد عم في عصر ظرف للاتفاق معناه زمان ما قل او كثر على امر ديني
اجتهادي بحيث يحصل به ما لم يكن قبل فخرج بهذا غير الديني والديني
القطعي من العقلي والحسي والظني من الحسي للاهتمام الذي يجبر بالتغائم
على الاخبار به اغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمانينة كخبر الواحد الذي

بصير

يصير مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه ويندرج فيه باقي الاقسام واطلق
ابن الحاجب وغيره لام يعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع المجتهدين
في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر
شرعي ديني فلا وجه للعدول عن الخصوص الى العموم والا فلا معنى للوجوب
ومن قيد بالشرعي واراد به ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لم يصب
والبحث هنا في امور الاول ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت
اما التكلم منهم او بعملهم به فيما يكون من بابه والرخصة ان يتكلم البعض
او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل انه
مثل هذا الاجماع ويسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان
من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص وعند البعض لا يثبت
الاجماع بالسكوت لان عمر رض شاور الصحابة رض في مال فضل عنده
اشار بعض الصحابة رض بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة
وعلي رض ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى
حديثا في ذلك ففعل عمر رض بذلك ولم يجعل سكوته دليلا للموافقة حتى
شافهه وجوز علي رض السكوت مع ان الحق عنده في خلافهم وشاورهم
في املاص المغيبة التي بعث اليها ففزعت فاملصت فاشاروا بان لا غرم قالوا انما
انت مؤدب وما اردت الا الخير فلا شيء عليك وعلي ساكت فلما
سأله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما ولانه اي ولان السكوت

في المراة التي غاب عنها زوجها والا
ملاص الازلاق والمراد ازلاق الجنين
واسقاطه منه

البعض قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضه حين اظهر الخلاف في
مسئلة العول بعد موت عمر رضه ما منعك ان تخبر عمر رضه بقولك في العول
وهي مشروح الفرايض مثلا انكرته في زمن عمر رضه فقال هيبته قال كنت
صبيا وكان عمر رض مهيبا فهبته ولا يخفى ان ذلك لا يكون سببا لعدم
اظهار ما هو الحق عنده الى ان ينقضي عمر عمر رضه على انه كان يقدمه ويدعوه
في الشورى مع الكبار من الصحابة رضه وكان يقول له غص يا غواص
شنشنة اعرفها من اخزم ولانه قد يكون للتامل وغير ذلك من الاسباب
المانعة للاظهار كاعتقاد حقية كل مجتهد وكون القائل اكبر سنا او اعظم
قدرا او اوفر علما واستقرار الخلاف ولنا ان شرط التكلم من الكل متعذر
غير معتاد وانما المعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم واذا
كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والعدول لم تقل والصحابة لعدم
اختصاص الحكم بهم لا يتهمون بذلك فاما على رضه فانما سكت مراعيا شرط
الصيانة عن الفوت حيث تكلم واظهر الخلاف قبل انقضاء المجلس وذلك
جايز تعظيما للفتيا وحديث ابن عباس رضه غير صحيح ولقد احسن
من قال وحتى كان الفاضل يسر في بغيته من عمر رضه في اظهار الحق مع قوله
عدم ابتغاء الحق فغر معه وكان الين واسرع قبولا للحق من غيره ولما
شرطنا مضي مدة التامل لم يبق وجه لما قيل انه قد يكون للتامل واما
احتمال ان يكون السكوت لامر اخر فقد انتفى بالادلة الدالة حيث

قال

قال واذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والمعتبر في الرخصة انما هو السكوت
قبل استقرار الخلاف مسئلة اذا اختلف الصحابة رضه في حادثة
على قولين او اقاويل مخصوصة يكون اجماعا على نفي قول اخر عندنا لان
الحق لا يعدو اقاويلهم فليس لاحد ان يحدث فيه قولا اخر برايه وكذا
في غير الصحابة رض عند بعض مشايخنا لان المعنى الذي ذكر يوجب المساواة
وبعضهم خصوا ذلك بهم لما لهم من الفضل والسابقة مثال ما ذكر انهم
اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الا
جلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل
قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال
للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في الزوج مع الابوين او الزوجة معهما فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين
وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين فيهما فالقول بالفصل
ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض
لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالقول
بالفصل ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض الواجب غسل المخرج فقط وعند البعض غسل الاعضاء الا
ربعة فالقول بالعدم او الوجوب قول ثالث لم يقل به احد وايضا الخارج
من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المراة وعند ان في المس ناقض

دون الزوج فشمول الوجود او العدم قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في علة الربوا فعند ابي حنيفة الكيل او الوزن مع الجنس وعند الشافعي
الطعم والجنس شرط محض وفي الذهب والفضة الثمنية وعند مالك الادخار
او النقد مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد وقال بعض
المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال
ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز فالاول العقود بان الا
ولبيان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا لان الواجب
اما ابعد الاجلين واما وضع الحمل فهذا ليس اجماعا مركبا حاصله الاشتراك
وهو عدم جواز الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق
الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني المسائل الباقية فان كل
صورة منها ليس المخالفة فيها مذهب احد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا
مردودا للزم لكل مجتهد وافق مجتهدا اخر في خلافية ان يوافقه في سائر
الخلافيات وهذا باطل اجماعا فان ابا حنيفة وافق ابن مسعود رضي
ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل ولم يوافقه في ان المحروم
يحجب حجب النقصان ولم يقل احد بان المجموع المركب من القولين المذكورين
منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلثبوت الثاني واما عند غيره
فلانتفاء الاول ونظائر هذا اكثر من ان تحصى وبالجملة التفصيل المذكور
اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات فلا يخفى على الناظر المتامل ان القول

الثالث

الثالث مما يشتمل على دفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس
على الاصول التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان
القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به
لانه ادعاء باطل لانا لا نسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج
او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع
عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال
ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال
تابعي اخر بالعكس كذا في الباقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل
المخرج لمخالفة ابي حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة
الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب
اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا غايته ما في الامر انه
ركبت مغلطة بحسب التعبير من الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل
ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد اخر وظاهر انه لا يلزم
منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد
مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل
الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى
ان القول الرابع ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس
اصلا كان مخالفا للاجماع والا فلا نم اذ لم يقع اتفاق

لم يعتبر في العلية لان الجنس شرط محضا عند الشافعي

الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس وعلى عدم القول بالفصل وان اشتهر
في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث
يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ومنه كما
يقال الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لانه اما ان يكون ثابتا
او لا وعلى الاول يكون ثابتا في الحلي ايضا قياسا وعلى الثاني ايضا
يكون ثابتا فيه والا يلزم عدم الثبوت فيهما وهو منتف اجماعا وهذا
لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفيد الزام الشافعي بناء على انه لا
يقول بصحة العدميين واعلم ان الضابط في تميز صورة يلزم فيها بطلان
الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك هو ان القولين ان كانا يشتركان في امر
واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا
في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا
يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع
وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان
في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف
فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة
العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة
الربوا فلا يبطل القول الاخر وقد يكون بحيث يمكن ان
يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بان امرين

وفي

وفي ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين
فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت
من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث
باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني بثبوت النسب منهما جميعا او
بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق
مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان
على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني
كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي
وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم
وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول
الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الا
جماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي
كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني
وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بالكل من محل واحد فاختلاف
القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت
الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلا با
لعكس كقولنا بالانتقاض بالخارج من غير السبيلين لا بمس المراة وقول
الشافعي بالعكس فالقول بشمول حكم الانتقاض او بعدم شموله لا يكون

فان القول بانتقاض كل منهما مخالف
لقولنا في مسئلة المس وبعدم القول الشافعي
في مسئلة الخروج وليس فيه نفي
منافي لكونه الاجماع وهو جعل
الحكماه حكما واحدا كما يقال
الانتقاض في الخروج مع عدمه
في المس قولنا وعكسه قول الشافعي
فهما لا يشتركان في امر واحد منه

مع ان المراة حصن بانا دوجا
انما هي مانع نفسه دعوى ودونه
في الزوج الاول لا يتعقد العقد
... من الاول ويعقد للثاني
مما الا ... منه

لم يتقرر عندنا
لانه قول موجود
عنه لابي حنيفة وعلى
خلاف قول الا ما يبقى منه

ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قايلا بالثبوت في الصورتين وموضع شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وموضع شمول العدم ويسمى هذا عدم القايل بالفصل والاجماع المركب ايضا من هذه فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كنسوية الابو الجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قايلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قايلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا وجعل منه المسئلة ومسئلة مساوات الاب الجد من القسم الثاني بيان ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشترك فيه فان كلا منهما جايز عند نا والاول جايز دون الثاني عند ان معنى تجويز الاول متفق عليه فالقول بالعدم جوازهما او بجواز الثاني دون الاول خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند نا دون الاول وعند الشافعي كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك او افادة الاول دون الثاني خلاف الاجماع هذا غاية البيان ليس فيه قراءة عباداته واما الثاني ففي اهلية من ينعقد

به الاجماع واهله مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها فليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب والسفه يعني يلزم صاحب البدعة احد الامرين المذكورين لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يلزمه ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على ما يخالف العقل لقلة التامل وكذا المجنون وهو عدم المبالاة فالمعنى الماجن من يعلم الناس الحيل واما عامة الناس فيما لا يحتاج الى الرأي اي فيما يكون مستند الاجماع قطعيا فلا يفيد الاجماع الا زيادة تاكيد كنقل القران واتهات الشرايع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وليس المراد انه لو لم يوافق عامة الناس لم ينعقد الاجماع حتى لا يكون الجاهل بناء على خفاء في لفظ واحد بل المراد انه يلزمهم الدخول في الاتفاق عليه حتى لا يجوز لاحد من الخواص والعوام الغفلة عنه فالى المخالفة فيه لكونه من ضروريات الدين وفيما يحتاج الى الرأي اي لا يكون مستنده موجبا للقطع بل يحصل القطع بالاجماع لا عبرة بهم لا بمعنى ان الاجماع ينعقد بدونهم لان عدم العبرة بهم بهذا المعنى غير مختصة بهذا النوع من الاجماع بل ثابتة في النوع الاول ايضا بل بمعنى انه لا يلزمهم الدخول في الاتفاق في هذا النوع وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة رض لانهم هم الاصول

فى امور الدين وخير الناس بعد رسول الله عم لانهم صحبوه وسمعوا منه
علم التنزيل والتاويل والبعض بعترته عم لطهارتهم عن الرجس بالنص
وهو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطاء
احسن والبعض باهل المدينة لقوله عم ان المدينة طيبة تنفى خبثها
والخطاء خبث قلنا هذه الامور تنبئ على الاهلية وما يدل على كونه
حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذا ولا نم ان الخطاء الاجتهادى
رجس وخبث وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله
عم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقى
احد من اهله لا يكون اجماعا ورب ما كان اختلف الصحابة رض والمخالف
واحد فى مقابلة الجمع الكثير هذا ما ذكره الكرخى وهو قول الشافعى ايضا وقال
السرخسى فى اصوله والاصح عندى ما اشار اليه ابو بكر الرازى ان الواحد
اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع
بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس رض للصحابة رض فى زوج وابوين
وامرأة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد
وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة قول ابن عباس
رض فى حل التفاضل فى اموال الربوا فان الصحابة رض لم يسوغوا له
هذا الاجتهاد والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو اهل مطلقة احترازا
عن اهل البدعة منهم كالمعتزلة وساير فرق الضلالة فان المطلق ينصرف

الى الكمال

١٢٧

الكمال والكامل من الامة الذى ابتع الرسول فى جميع اقواله وافعاله
وهم اهل السنة والجماعة واما الثالث اى جميع من هو من اهل السنة
الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين
فى اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى
حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولنا انه لما تم الا
جماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة
شرط البعض كونه اى كون الاجماع فى مسئلة غير مجتهد فيها فى السلف
فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما
اعتبر خلافه لدليله لا لعينه وهو باق ولان فى تصحيح هذا الاجماع
تضليل بعض السلف رض والمختار عدم اشتراطه قال شمس الائمة الحلوانى
ان الرواية محفوظة عن محمد ان قضاء القاضى بجواز بيع ام الولد
باطل وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة رض ثم اتفق من بعدهم على انه
لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد وعلى قول ابى
حنيفة وابى يوسف ينفذ قضاء القاضى لشبهة الاختلاف فيه وقال
الامام السرخسى والاوجه عندى ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا
للدليل الذى دل على ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما نفذ
قضاء القاضى بجواز بيعها لشبهة الاختلاف فى ان مثل هذا هل
يكون اجماعا لا لان المعتبر اتفاق اهل عصر وقد وجد ولهذا كان دليلا

لكنه لم يبق لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع ولا دلالة فى الاجماع
اللاحق على بطلان الدليل السابق المقرون بشرايطه كما اذا نزل نص
بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل ان اريد به جانب البعض من الضلال
الخطاء فى الدليل ولا فساد فيه اى فيما ذكر من لزوم التضليل ان اريد به
الخطاء فى الحكم لان الحكم الحق واحد فعند الاختلاف لا بد من الضلال
واما الرابع فهو حكمه وهو انه يثبت موجبه اراد بالموجب الحكم الشرعى اذ
الحكم الدنيوى لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول
عم وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عم فى قصة التلقيح انكم اعلم
بامور دنياكم يقينا حتى يكفر جاحده بالاتفاق ان كان اجماعه قطعيا
ويعلم كونه من الدين بالضرورة نحو العبادات الخمس والا فان فقد القيد
الاول فلا يكفر جاحده وان فقد الثانى ففيه خلاف لقوله تعالى ويتبع غير
سبيل المؤمنين اول الاية ومن يشاقق الرسول واخرها قوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا والوعيد متعلق بكل واحد من المشاقة
والاتباع والا لم يكن لضم الاول وجه اذ لا يضم المباح الى حرام فى
الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم لان ترك الاتباع
غير سبيلهم فيدخل فى اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه
ولفظ غير باضافته الى الجنس يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير
سبيل المؤمنين لا بعضه كالكفر والتكذيب وليس المراد بالتكذيب

جواب دفع مقدر تقديره ظاهر

بالسبيل

بالسبيل حقيقته وهو الطريق الذى يمشى فيه بالاتفاق ولا الدليل الذى
اتبعوه لان اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل فى مشاقة
الرسول اى مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص ونحوه يلزم التكرار
قيل يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عم ويكون صحة العطف
لتغاير المفهومين واجيب بانا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف
بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما يثبت ايمان الرسول
به مع ان حمل الكلام على الفايدة الجديدة اولى من حمله على التكرار
وتغاير المفهومين لا ينفع فى دفع التكرار وقوله تعالى كنتم خير امة
الاية والخيرية يستلزم الحقية فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان
ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالة
لا يكون خير الامم على انه تعالى وصفهم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر
فاذا اجتمعوا على النهى عن شىء يكون ذلك الشىء منكرا فثبت ان اجماعهم
حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه
قوله تعالى قال اوسطهم اثبت العدالة الحقيقية للامة وهى ليست ثابتة
لكل واحد منها فتعين المجموع وفيه نظر وكل الفضايل منحصر فى التوسط
بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضايل الحكمة وهى نتيجة القوة
العقلية المتوسطة بين الجربزة والغباوة والعفة وهى نتيجة تهذيب
القوة الشهوانية المتوسطة بين الخلاعة والشجاعة وهى نتيجة

تهذيب القوة الغضبية المتوسطة بين التهور والجبن ثم التوسط في
هذا المجموع هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة وقوله عم لا تجتمع
امتي على الضلالة وقوله عم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن
منه من الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة ودلالتها على ان اتفاق
مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الآحاد لم
يكن متواتر المعنى بمنزلة شجاعة علي وجود الاجماع دليل قاطع فلا بد له
من دليل قطعي الدلالة واستدل عليه بستة اوجه تفصيل الاول
الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه
مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان
يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن
للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فايدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين
منهم كافة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وح اما
ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او
جميع المجتهدين الى القيامة وهو باطل ايضا لعدم الفايدة فتعين استنباط
جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب
ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع
المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب
اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية توجيهه وللقائل

ان يقول

ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية
اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه
واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين
هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين
الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن والثاني ان قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة
المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا
اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة
بعد ذلك لما ذكرنا وللقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه
طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين
حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح
ما ذكر لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية
لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر والثالث ان قوله تعالى واطيعوا الله و
اطيعوا الرسول واولي الامر منكم قالوا الامراء كانوا هم المجتهدون
فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب طاعتهم وان كانوا غيرهم
من الاحكام يجب عليهم السؤال عنه اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب
القبول والا لم يكن في السؤال فايدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك

في ذلك العصر وكذا بعده لما مر ويرد على هذا الوجه جميع ما يرد على الاول
والرابع ان قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه
لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا
لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولقائل ان يقول المراد عدم
الاضلال بالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان او كثيرا ما يقع
الخطاء لجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال
والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع
الاضلال من الله تعالى وايضا اجرى على ظاهره لزم ان الاتفاق
جماعة من العلماء حجة ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر
والخامس ان قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقويها قد
افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله تعالى الخير والشر
لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل ولقائل
ان يقول ليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا
اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد عم
في عصره والسادس ان اخبار العلماء بان الاجماع حجة قطعية بعد
اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا اذا كان دليله قطعيا اخبار
بانهم قد وصلوا الى ما يدل على الاجماع حجة قطعية اذ لا احتمال للكذب
لان المخبرين بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية

الكثرة

الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا
لانه لا يفيد القطع عندهم ولا الاجماع للدور بل النص من الشارع
فصار كانه كل واحد قال وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه
حجة قطعية فثبت ان الدليل على انه حجة نصوص متواترة المعنى وما ندعي
كونه حجة اخص الاجماع لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم
المجتهدون من اهل المدينة او العترة بخلاف اجماع اهل المدينة او
العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد
من العترة او لا نطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص
ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول
الامام المعصوم فالصواب ان يقال المراد اتفاق علماء السنة والجماعة
والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع ثم الاجماع على مراتب اجماع
الصحابة رض وهو بمنزلة الخبر المتواتر يكفر جاحده ثم اجماع من بعدهم
فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة وهو بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده ثم
اجماع فيما روي خلاف فيهم فلذلك اي لما فيه من الاختلاف لا يضلل جاحده
فهذا اجماع مختلف فيه والاجماع الذي يثبت ثم رجع واحد منهم اجماع
مختلف فيه ايضا وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبدل في عصر واحد وفي
عصرين كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة رض ثم
اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه وهذا من قبيل تبدل الراي

كما في رجوع المجتهد المخصوص عن قياس آخر لا من قبيل النسخ لما مر ان الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به وكونه حجة ليس من قبيل السمع بل ليعنه كرامة لهذه الامة
واستدامة لاحكام الشرع ومن قال ذلك لانه يجوز ان ينتهي مدة الحكم الثابت
بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع بالاجماع على خلافه وما قلنا ان
انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ مختص بما يتوقف على الوحي والاجماع
ليس كذلك واما انه من حيث السند وان نقل جمعهما في بحث واحد لاشتراكهما
في السببية فان الاول لسبب لثبوت الاجماع والثاني سبب لظهوره فيجوز ان
يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس كالاجماع على خلافة ابي بكر رضه
قياسا على امامته في الصلوة عندنا وعند البعض لا بد من قطعي لانه قطعي
فلا يبتني الا على قطعي فلنا نع اي على تقدير اشتراط كون السند قطعيا يكون
الاجماع لغوا اي يكون الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت
حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من القصود اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي
واما النقل فكما ذكر في السند نقل الاجماع ايضا قد يكون بالتواتر فيفيد
القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن
ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة **الركن**
الرابع في القياس هو في اللغة التقدير وفي الشرع تسوية الفرع
للاصل في علة الحكم ويلزمها ما ذكر المص وهو تعدية الحكم من الاصل الى
الفرع اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وهذا معنى التعدية في عرف اهل

هذا الظن

هذا الفن والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس لعلة متحدة بحسب
النوع لا تدرك بمجرد اللغة احترز به عن دلالة النص وبعض اصحابنا
جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل
هذا ليثبت الحكم في الفرع فلا يكون بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي
قياسا قال فخر الاسلام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل
عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه ثم قال اما الحكم الثابت
بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب
الرأي على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة اي العلم بها ركن والتعدية
حكمه وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل
ليثبت الحكم في الفرع وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم
في الفرع لان اثباته فيه معلل بالقياس والمعلول لا بد ان يكون خارجا عن
العلة وعلة اثبات الحكم في الفرع ليس الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع
في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو اي القياس يفيد غلبة الظن اراد
ظن المجتهد بان الحكم اي حكم الشرع هذا فالمراد باثبات الحكم هذا المعنى لا
انه مثبت له ابتداء لان المثبت للحكم ابتداء هو النص والاجماع وهذا
ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم
على انه لا عبرة للعقل اصلا بمعنى انه ليس للعقل محل النظر على النظر لان الا
حكام الشرعية ولا في غيرها وبعضهم على انه لا عبرة له في الشرعيات لامتناعه

قال النص صحيح والعلة لا بد ان يكون خارجة عن المعلول والعرض بأوقعنا منه

قال النص صحيح لان المثبت للحكم هو النص ولا وجه لرفعه لا يكون الفرع بينه وبين سائر الاصل فلا يثبته وهذا ناقض منه

المجاد انه يجب العمل بالقياس شرعا وقال التفتازاني من الاشاعرة وابو الحسين من المعتزلة يجب العمل به عقلا لا وجب سمعا وقال القاشاني والنهروانى لو كانت العلة منصوصة وجب العمل به والا فلا وداود حرم كما اوجبه بعض في الاحكام التي لا مكن الكل التعدية في الشبعة العدد المنصوصي عليها وجاز النظام في شرعنا في جميع الشرايع وجالة النظام في شرعنا حاجة وقال يبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات منه

عقلا كما ذهب اليه النظام او لامتناعه سمعا كما ذهب اليه داود الاصفهاني
واشار الى دليله بقوله لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
فيكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب فلا حاجة الى القياس ويرد عليه
انه ان اريد ان كل حكم يستفاد منه بغير نظر واجتهاد فلا يتم التقريب بل
الاقرب ان يكون النص المذكور حجة عليهم لا لهم وقوله تعالى ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين فان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم
وان كان المراد به القران فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة
لان قوله ولا حبة مجرور معطوف على ورقة فيكون المعنى ولا رطب ولا
يسقط من ورقة الا يعلمها فلا استدلال وان حمل قراءة الرفع على الا
بتداء دون العطف على محل ورقة لكان لهم فيه مجال التمسك فيحتاج
الى الجواب الاتي وكفى على انه لو صح تمسكهم هذا لزم ان لا يكون غير
القران حجة ويكون قوله تعالى الا في كتاب مبين كالتكرار لقوله الا يعلمها
الله وقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما قد كان اي ما لم يوجد من الاحكام بما وجد فضلوا
واضلوا وهذا يدل على ان القياس لا يجوز لادائه الى الضلال والا
ضلال ولان العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممكن وقد
دعانا اليه اي العمل بالاصل قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الاية فكل مطعوم يوجد فيما اوحي اليه عم متلوا كان او غير

مثلو

مثلو يحرم ما باق على الاباحة الاصلية وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما
لا نص فيه من قبل الشارع ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان
القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وكذا خبر الواحد فانه قطعي في الاصل
وانما تمكنت الشبهة في طريق الاتصال الينا وهو اي اثبات الحكم تصرف
في حقه تعالى فلا يجوز واما حقوق العباد فيجوز ان يثبت بما فيه شبهة
كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي ولانه اي الحكم الشرعي والمراد به
ههنا المحكوم به طاعة الله تعالى ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات
من اعداد الركعات وساير المقادير الشرعية التي لا مدخل للرأي فيها بخلاف
امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما جواب عن سؤال مقدر وهو ان
هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فيصح ثبوت بعض
الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور بقوله فان العمل بالاصل لا يمكن
وهي حقوق العباد وهي يدرك بالحس او العقل وانما يمتنع العمل بالقياس
فيما يمكن العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس
ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا وكذا امر القبلة يدرك بالحس
او العقل اما بالسفر او بمحاذاة الكواكب وبنحوهما والاعتبار المستفاد
من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية يدل عليه
سياق الكلام فلا يدل على كون القياس حجة وقوله تعالى وشاورهم في الامر
محمول على الحرب ويجوز القياس فيه بالاتفاق ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا

ومنه قوله تعالى ... [marginal note, partly illegible]

لم يتعلق البيان القطعي كما قاله صاحب التنقيح كيلا ينتقض بالعقل المأول والتخصيص فانه كان قطعيا لكن البيان بما يتعلق منه

جواب عن تمسك القائلين بما ذكر منه

جواب عن تمسك القائلين منه

يا اولى الابصار والاعتبار رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكم والعبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الوارد هذا الخطاب فيه فانه يسبق الاصل
الذى يرد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلى والشرعى
ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس
اشارة ثم سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ ولا شمول له للقياس لغة فلا ثبوت
له اشارة ولكن يثبت القياس وطريقه فى معنى الصورة ان فى النص حكى
الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم
امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء
ولما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القصة المذكورة قبل الامر
بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة له باعتبار قضية كلية
اشار اليها بقوله فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها فكذا العلم
بالعلة يوجب العلم بحكمها فى الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى
يفهم منه اى من النص المذكور من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا
فلا يلزم اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما
الخلاف فى القياس الذى تعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد فنظيره
اى نظير القياس اراد به ان يبين كيفية الاعتبار فى القياس وكيفية
استنباط العلة قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اى بيعوا الحنطة و
لما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما

يعرف

يعرف فى قوله فرهان مقبوضة الى القبض حتى يصير شرطا للرهن اى الامر
منصرف الى رعاية الوصف وهى واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا
المماثلة واذا افقدتم الرهن فاقبضوا فيكون مثل الحال شرطا والمراد
بالمثل المساوى فى القدر المتحد فى الجنس وقدر الشئ مبلغه لانه روى
ايضا كيلا بكيل ثم قال والفضل ربوا اى الفضل على القدر لانه فضل
خال عن العوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها اى
فوت المساواة والداعى الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما تثبت المساواة وانا
صورة ومعنى واذا وجدنا مثل العلة فى ساير المكيلات والموزونات
اعتبرناها بالحنطة والذهب وايضا حديث معاذ رضه عطف على قوله
فاعتبروا وهو ان النبى عم لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضى
قال بما فى كتاب الله تعالى قال فان لم تجد فى كتاب الله تعالى قال اقضى بما
قضى به رسول الله عم قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد
برأيى فقال عم الحمد لله الذى انزل ووفق رسول رسوله بما يرضى به
رسوله وجواز ذلك لمعاذ رضه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت فى غيره
دلالة والحديث المذكور من المشاهير التى تثبت بها الاصول وقد ورد بنا
ما هو قياس عن النبى عم فى اخر ركن السنة وهو قوله عم ارايت
لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصايم انما ذكر على وجه التاييد
دون الاستقلال فى الاستدلال لان المروى عنه عم فيه لم يبلغ حد

التواتر وليس بمنزلة ما روي في شجاعة علي رضه وجود حاتم وعمل الصحابة
رضه به اي بالقياس ومناظرتهم فيه اشهر من ان يخفى الا انه لم يبلغ حد
الاجماع بل نقل عن بعضهم ما يشعر بالخلاف فيه فلذلك لم يجعله دليلا
مستقلا ثم شرع في الجواب عن الدلائل المذكورة على نفي القياس وقال
ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان با
للفظ والثابت بالقياس ثابت بمعنى النص ويكون النص دالا على
حكم المقيس بطريق التبيان وهذا لا ينافي كون القياس مظهرا او اما
قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكل شيء يكون كائنا في
الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى والحكم في المقيس من قبيل الثاني وفي ذلك
اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى حيث
اعتبر نظمه في المقيس عليه ومعناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم
عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه وانما كان عدم القياس
بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعنتهم لا يقدح في قياسنا والتمسك بالا
صل اي بالاستصحاب لا يجري في الاثبات كما قال في الاثبات لانه يجري
في الدفع فانه حجة فيه فانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وعدم بحر
من زيبق مع انه لا دليل عليه الآن الا الاصل في الموجود هو الوجود
حتى يظهر دليل العدم وقد لا نجد ليس امرا به اي بالتمسك بالاصل بل
هو امر بالتمسك بالنص وهو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم

[illegible]

يوجد

لكم

يوجد حرمته يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض قوله والظن كاف
للعمل جواب عن قوله فالعلم يجزي اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى
باذنه ولا بعدية اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل جواب عن قوله ولا مدخل
للعقل في دركها **فصل** شرطه اي شرط القياس وله شروط اربعة
ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص دال
على الاختصاص هذا هو الشرط الاول كشهادة خزيمة رضه والاحكام
المخصوصة بالنبي عم كتحليل تسع نسوة وان لا يكون اي حكم الاصل
معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اي العدول عن
القياس اما بان لا يدرك اي حكم الاصل العقل اي لا يدرك علته وحكمته
كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سننه اي عن طريقته
المسلوكة كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم وهو مستثنى عن سنن
القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن
سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا
ولم يثبت عدم فساد الصوم في الخاطئ ناسيا بالقياس على الاكل بل بدلالة النص
للعلم بان بقاء صوم الناسي مع الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا با عتبار
خصوصية الاكل وكتقوم المنافع في الاجارة فانه ايضا مستثنى عن سنن
القياس لانه اي التقوم يعتمد الاحراز وهو يعتمد البقاء ولا بقاء
للمنافع والقياس عدم تقوم المعدوم لكن يثبت في الاجارة بالنص فلا

[illegible] منه

لم يتعرض له كما قال فخر الاسلام لان وجود الدلالة المذكورة مطلقا مانع سواء كان في ذلك او في نفي آخر منه

العدول متعدد وصاحب التنقيح معترف به في تفسير قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون وانكره هنا منه

جواب [illegible] تقديره [illegible]

فلا يقاس لتقومها في الغصب على تقومها في الاجارة وجعل فخر الاسلام
هذا القسم من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل
الشرط الثاني مغن عن الاول في التحقيق لكونه من اقسامه على ما ذكر الا
معدى وان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لانه المقصود من القياس الشرعي
وهذا الشرط الثالث مشتمل على جزء ذكرها بقوله ثابتا باحد الاصول
الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع لا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في
القياسين فذكر الواسطة ضايع والا بطل احدهما لابتنائه على غير العلة
التي اعتبرها الشرع من غير تغيير اي لا يتغير في الفرع حكم الاصل من الاطلاق
والتقييد وغير ذلك الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون للمعدى حكما موصوفا
بما ذكر متعدى الى فرع هو نظيره اي نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع
والمراد نص قطعي ينسد به باب الاجتهاد دال على الحكم المعدى وعدمه
لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس تفريع على قوله حكما شرعيا ولا بحث
في صحته لما مر في بحث الحقيقة والمجاز ولكن لا وجه لتفريعه على ما ذكر لان
اشتراط كون الحكم شرعيا في القياس الشرعي لا في مطلق القياس اذ لا صحة
له في ذلك نظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على
ساير الاشربة لانه ان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اي في جواز ذلك
عند وجود العلاقة لكن لا يحمل لفظ الخمر عليه مع ارادة الحقيقة لعدم
جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في لفظ واحد بحسب استعمال واحد

وانه مبني على مذهب السنية منه

الا اذا

الا اذا اريد عموم المجاز وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب ولا
وضع هنا وكذا الزنا للواطة واما الحاق اللائط بالزاني في ايجاب الحد
عندهما فانما هو بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات
ولا يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم تفريع على قوله
من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي
حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة منه لعدم اهليته لها وانما يثبت الحرمة
في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع ان حرمتهما لا تنتهي بالكيل
لان بطلان الانتهاء بالكيل انما حصل من فعل العبد وهو القلي والطحن
لا بايجاب الشرع فان الشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا قبل
القلي والطحن وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات
حرمة مطلقة وهي في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب
والفضة مقيدة بعدم التساوي ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات
لانه في الاصل انما هو بالكيل او الوزن وهي ليست بكيلية ولا موزونة
والتساوي في العدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان
في عدم الافطار تفريع على قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان
عذره دون عذر النسيان لان النسيان امر جبلي الانسان عليه بخلاف
الخطاء فانه لايمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط ولا يصح ان
كان في الفرع نص تفريع على قوله ولا نص فيه قطعي دلالة انما قيد

وكذا التحرير الذي فيه ما في التلويح هذا الاعتراض منه

فيه تعريض لتحرير التنبيه

به لما تم ان القياس يقدم على خبر الواحد اذا كان في روايته قصور
بان كان الراوي غير عدل او غير موصوف بالفقه لانه ح لا مساغ للا
جتهاد واما ما قيل لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان
مخالفا يبطل فمردود اما اولا فلان الكلام في عدم الصحة وعدم الحاجة
اليه لا يستلزم عدم صحته واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكر في ابطال الشق
الاول لزم عدم صحة الاجماع على ما فيه نص قطعي واللازم فاسد
واما ثالثا فلان كتب الفقه مشحونة بالجمع بين الاستدلال بالنص
والاستدلال بالقياس في مسئلة واحدة وان لا يغير اي القياس حكم
النص المقدم عليه اي حكم النص الذي يجب تقديمه على القياس عند التعارض
وهذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا
على الكسوة لانه يغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فان
الاطعام جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فا
شتراط التمليك تغيير لحكم الاطلاق الثابت بالنص وكذا شرط الايمان في كفارة
اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص لان موجبه اجزاء الرقبة
الكافرة وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عم من اراد
منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم
فانه يدل على اعتبار الاجل في السلم وايضا لم يتعد اي لم يعد الشافعي
الحكم الى الفرع كما هو في الاصل بل عدى بنوع تغيير وقد يتبين في الشرط

الثالث

الثالث بطلان ذلك اذ في الاصل وهو السلم المؤجل جعل الاجل خلفا
عن وجود المعقود عليه وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور
التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود فرخص الشرع فيه باقامة
سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله
خلفا عنها ليمكن تحصيله فيه اي في الاجل وهنا اي في قياس السلم الحال
على السلم المؤجل اسقطه اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم
فيه وعن القدرة عليه وفيه تغيير لهذا فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عم
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير ف
خصصتم القليل من هذا النص وجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم
التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم اي علة الربوا هي القدر والجنس
والقدر وهو الكيل في المكيلات غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا
يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا غيرتم النص في دفع
القيم في الزكوة وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وغيره
مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وكذا غيرتم النص الدال
على صرف الزكوة الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات الآية
الى صرف الزكوة الى صنف واحد في صرفها بالتعليل بالحاجة راجع
الى المقصود يعني اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة للفقير وهذا المعنى
موجود في القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير اليه لتحصيل جميع

دفع

ما يحتاج اليه وبعض الواجب مما يندفع الحاجة الواحدة والفقير ربما
لا يحتاج اليه بل الى غيره وقد علمتم ان عد الاصناف لبيان مواقع
الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد بل
الى واحد منه فبالتعليل بالحاجة في الصدقة يلزم تغيير حكم النص وكذا
يغير حكم النص الدال على التكبير وهو قوله تعالى وربك فكبر في جواز
غير تكبيرة الافتتاح بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ
كان فيه تعظيم نحو الله اجل وكذا يغير حكم النص وهو قوله عم حتيه
واقرصيه ثم اغسليه بالماء في ازالة النجس بغير الماء قلنا في الجواب
عن الاول المراد بالتسوية المشروطة بقوله عم الا سواء بسواء التسوية
المعتبرة شرعا وهي بالكيل في المطعومات فلا يعم التعليل وفي الجواب
عن الثاني انا كان التعليل في دفع القيم تغيير النص الدال على وجوب
عين الشاة مثلا لو كان الاصل هو الشاة واجبا للفقير لعينه وليس
كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما حق الله تعالى
فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ابقاء لحقوقهم وانجاز العدة
ارزاقهم بقوله تعالى الا على الله رزقها وهي مختلفة لا تندفع بنفس
الشاة فلا بد من جواز دفع القيم لان الحاجة انما تندفع بمطلق المالية
فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك
على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل

فيثبت

فيثبت هنا ثلثة احكام وجوب الشاة الثابت بعبارة النص وجواز
الاستبدال الثابت بدلالته وكون الشاة الواجبة صالحة للصرف الى
الفقير الثابت بالنص الدال على وجوب الشاة وعللنا هذا الحكم بالحاجة
اي بحاجة الفقير الى الشاة لتعدي الحكم الى قيمتها وليس فيها تغيير النص
اصلا بل التغيير في الحكم الاول وهو الثابت بالنص لا بالتعليل فصار
تغير النص بالتعليل والممتنع هو الثالث دون الاول وفي الجواب عن الثالث
ذكر الاصناف لعد المصارف واللام للاختصاص والدلالة على ان
المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم
وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرفت اليهم ام لا فالصرف
الى البعض لا يغير كون الكل مصارف لا للتمليك حتى يلزم دفع ملك
شخص الى شخص اخر ولو سلم فالمراد الجنس لعدم امكان ارادة الجميع
لا لدخول اللام لانه قد يدخل ولا يبطل الجمعية بل لانه حينئذ يكون المعنى ان
جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس
في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء والمساكين
بحيث لا يحرم واحد من الصنفين المذكورين واذا كان المراد الجنس
فالمعنى ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من ان يراد الافراد فلا
يجب التوزيع وفي الجواب عن الرابع والتكبير لتعظيم الله تعالى فكل
لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر فذكر لفظ اخر يكون في حكم المنصوص

ولا دخل للفرق الدقيق الذي يفهم بطريق الاشارة من بعض الاحاديث الالهية بين الكبرياء والعظمة في هذا المقام لان المامور به في قوله تعالى وربك فكبر التكبير بمعنى التعظيم اللغوي المتعارف وفي الجواب عن الخامس م واستعمال الماء لازالة النجاسة اي المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة من الثوب او القرضه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا يتضمن طهارة المحل وعدم تنجس الالة بالملاقات والا ما حصلت الازالة فيجوز الازالة بكل ما يصلح لها اي للازالة من المائعات ولما كان مظنة ان يقال الحكم بطهارة الماء نجاسته فيه اذ لو كان لازالته لوجب ان يذكر في الحديث جميع المائعات المزيلة تدارك دفعه بقوله وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه اي لكون زوال الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي غير معقول في الاصل وهو الماء اذ العضو لا يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى الجامع معقولا بخلاف الجنث فان ازالته بالماء معقولة ولا يقدر ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو اي ذلك الامر الغير المعقول ان لا يتنجس كل ماء يصل اي الى الجنث باول الملاقات وقوله لا يتنجس الخ لنفي الشمول لا لشمول النفي ولان الماء مطهر طبعا هذا تعليل لمعقولية ازالة الماء للجنث في ذلك لوط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة وجوده فيزول به

كلاما

كلامها اي الحدث والجنث جميعا وغير كالخل مثلا فالعبرة به الجنث لا يتاتى على الرفع والقلع لا العدم معقولية ثبوتا وزوالا واما الاشكال بانه لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم فيقال في حله في فصل في حيوزته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فصل العلة للحكم قبل الموقوف اي ما يكون دالا على وجوب الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست بالحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من ان يتعلق به وجوده او وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم فيكون التعريف المذكور غير مانع لدخول العلامة لا يقال وهي بجامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور لانا نقول ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فيه وقيل العلة المؤثر والمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق وقد نبه في الحكم المصطلح وهو الوجوب الحادث جواب عما قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث وتوضيحه ليس المراد انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الحادث الله تعالى رتب الايجاب

الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى
حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل بمعنى ان العقل
يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب
من موجب وكذا في كل ما يتحقق انه علة عندهم والا فكون الوقت
موجدا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقول به
احد وقيل العلة الباعث اى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم
كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس
لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى
شرع الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح للعباد واجب
على الله تعالى ثم فسر الباعث المذكور بقوله اى المشتمل على حكمة اى مصلحة
مقصودة للشارع في شرع الحكم والمراد باشتماله عليها ان ترتيب الحكم على
هذه العلة محصلة للحكمة فان العلة لوجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان
لا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى ثم بين الحكمة بقوله من جلب
نفع اى الى العباد او دفع ضرر عنهم وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى
معللة بمصالح العباد كما هو مذهب جمهور المحدثين وجمع من الفقهاء ع
محتجين على ذلك بان خلق الثقلين للعبادة وبعثة الانبياء لاهتداء
الخلق وجواب المخالف ان العبادة والاهتداء غاية الخلق والبعثة و
حكمتهما واستعارة لام التعليل للعاقبة شايعة في كلام الله تعالى وحديث

الرسول

الرسول عليه السلام وحقيقة التعليل في افعاله تعالى تقتضي الى القصور في فاعليته تعالى
عن ذلك لما تقرر في موضعه ان العلة الغائية علة الفاعلية الفاعل لاجلها وتسمى
العلة بهذا المعنى مناسبة فالوصف المناسب ما يجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا
عنهم وقال الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول
ثم ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة
النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر
والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية
وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل
فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا و
الجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة
والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما يحتاج اليها لا ضرورية
كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج
والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفؤ ومثل المصلحة ليست ضرورية
لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفؤ لا الى بدل واما ان لا يكون
ولا يحتاج اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها
وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب
ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة
تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة

من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة عن الضبط
لا تعتبر في كل فرد لخفائها كالرضى في التجارة فانه يتعذر ضبط الحكم بجميع
لكونها امور منضبطة وعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى
وتختلف بالاحوال والاشخاص بل يعتبر في الجنس ليضاف الحكم الى وصف
ظاهر منضبط يدور الوصف معها اي مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود
الحكمة عنده اي عند الوصف ومراده ان يكون ترتب الحكم على الوصف
محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة فالحكمة هنا دفع الضرر
وهو انما يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة وهي غالبة في السفر فترتب
الحكم وهو الرخص على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع
الضرر في الغالب هذا ابحاث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند
البعض لا بد لدليل دال على التعليل كقوله عم الهرة ليست بنجسة لانها
من الطوافين عليكم والطوافات فتعليله عم دل على ان هذا النص
معلل وان عدم نجاستها لعلة الطواف لان النص موجب للحكمة بصيغته
لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم
من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا
يصار اليه الا بدليل ولان التعليل بكل الاوصاف محال لان المقصود هو
التعدية ويمتنع جميع وجود اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير
والتمايز في الجملة والتعليل بالبعض محتمل لان كل وصف عينه المجتهد

محتمل

محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح
البعض وعند البعض هي اي النصوص معللة بكل وصف لان الادلة
قائمة على حجية القياس من غير توقف بين نص ونص الا بمانع عن التعليل
كمخالفة نص لا يجوز مخالفته او اجماع او معارضة لان كل وصف صالح
لهذا اي للتعليل ولا يمكن التعليل بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر
فتعين التعليل بكل وصف والنص مظهر للحكم بصيغته لا داع اليه و
العلة داعية الى الحكم وهذا جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته
لا بالعلة اي نعم النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر بصيغته لا انه
داع انما الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب
اخر عن القول المذكور اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في
الفرع وانما يوجبه فيه بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا
في الاصل وعندنا في النصوص معللة لكن لا بد من دليل مميز للوصف
الذي هو علة لان بعض الاوصاف متعد يوجب التعدية الى الفرع و
بعضها قاصر يوجب منع القياس وقصر الحكم على الاصل فلو علل بكل
وصف يلزم التعدية بالنظر الى وصف المتعدي وعدمها بالنظر الى الوصف
القاصر فتعين البعض الدال عليه الدليل وفيه نظر لانا لا نم ان التعليل
القاصر يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا
على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية

[illegible] منه

بالمتعدى ويكون القاصر لتاكيد الثبوت فى الاصل وعندنا لابد مع ذلك
اى مع ما قال ان في من الدليل على ان هذا النص الذى يراد استخراج
علته معلل فى الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة والظ
وهو ان الاصل فى النصوص التعليل انما يصلح للدفع لا للالزام فشرط
ذلك لدفع هذا الاحتمال نظيره اى نظير الاصل المذكور فى حديث الربوا
ان قوله عم يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة
والاحضار وذلك اى وجوب التعيين من باب الربوا اى باب منعه والا
حتراز عنه ايضا كوجوب المماثلة لانه لما شرط فى مطلق البيع تعيين احد
البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين فانه عم نهى عن بيع الكالى بالكالى
شرط فى باب الصرف تعيين البدل الاخر احترازا عن شبهة الفضل
فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا من بيع النقدين
الى غيره حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط
ان فيه التقابض فى بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه اى نص الربوا
معللا فى ربوا النسيئة نعلله فى ربوا الفضل ايضا لانه ابنت منه لان حقيقة
الشئ اولى بالثبوت من شبهته هذا ما قالوا وليس فى كلامهم ما يوهم
ان كل تعليل يتوقف على تعليل اخر حتى يتوهم لزوم التسلسل او استغناء
بعض التعليلات عن كون النص معللا وذلك لان الدليل على كون النص
معللا فى الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا ويتنهى الى نص

اواجماعا

او اجماع وفيما للنفس لكنا من الاجتهاد يجوز ان يكون العلة وصفا لازما
كالثمنية للزكوة فى المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا
الوصف لا ينفك عنهما ومعنى كون الثمنية علة للزكوة انها من جزئيات كون
المال ناميا فيكون مؤثرة باعتبار ان الشرع اعتبر جنسه فى حكم وجوب
الزكوة حتى يجب الزكوة فى الحلى ولو بواعنه وان يكون وصفا عارضا
كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حقا للحنطة والشعير فانهما قد يباعان
وزنا وجليا وخفاء جليا على ما ياتى فى فصل الاستحسان واسما اى اسم
جنس كقوله عم فى المستحاضة انه دم عرق انفجر وهو اى الدم اسم مع و
صف عارض وهو الانفجار وان يكون حكما شرعيا كقوله عم ارايت
لو كان على ابيك دين فاقضيته عم اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين
العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لان الدين لزوم حق
فى الذمة وقولنا فى المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع
كام الولد فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد
والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعى
وانما قال بمطلق احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت فى هذا المرض
فانت حر ومركبا من وصفين فصاعدا كالكيل والجنس فان العلة
مجموعهما وغير مركب وهذا ظ وامثلته كثيرة ومنصوصة وغير منصوصة
مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعى

علة ح

يجوز فانه جعل علة الربوا فى الذهب والفضة الثمنية وهى مقتصرة عليهما
غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كان العلة مستنبطة
اما اذا كان منصوصة فيجوز عليها اتفاقا لان الحكم فى الاصل ثابت
بالنص سواء كان الاصل معقول المعنى اولا وسواء علل ام لا وانما يجوز
التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية الاحكام الله تعالى فيجب بيان اللمية
بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع وما قالوا ان فايدة التعليل
لا تنحصر فى هذا اى فى الاعتبار وفايدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول
باعتبار بيان لميته ليس بشئ اذ الفايدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم
وفيه نظر لانه ان اريد بالفايدة الفقهية المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل
لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفايدة اخرى متعلقة بالشرع وان اريد
بها ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها فى اثبات الحكم لجواز
ان يكون سرعة الاذعان اى القبول وزيادة الاطمئنان بالاحكام و
الاطلاع على الحكمة فى شرعيتها فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه
عليها دور قلنا توقفه اى توقف التعليل على العلم بان الوصف حاصل فى
الغير اى فى غير مورد النص لا على التعدية واعلم ان كثيرا من العلماء
قد تحيروا فى هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابى حنيفة فيها ونحن نقول منهم الحق
ان يتفكروا اولا فى استنباط العلة ان العلة فى الاصل ما هى فاذا
حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اى حاصلة فى

غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص ومورد الا
جماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة فى غير
الاصل فلا معنى له فنقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عند ابى حنيفة
وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعى ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس
الوصف ونوعه او جنس الحكم او نوعه ثابتا باحد الادلة الثلثة او ترتب
الحكم على وفقه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل فى صورة
اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم
يوجد فى صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعى
لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على
مورد النص فيحصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص
او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له
فهذا الذى ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر
عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد فى مورد النص وصفان
قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمتنع التعليل بالمتعدى
ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف
القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف
المتعدى المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا فى الحكم لا يمنع التعليل
بالوصف المتعدى المؤثر فكذا هذا قيل الا اذا كان الوصف القاصر يثبت

[illegible]

عليته بالنص كقوله عم حرمت الخمر لعينها فتح ثبت عليته ويكون ما تعامى عليته
وصف آخر وفيه نظر لانه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص وغيره
للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون
القاصرة **مسئلة** ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع
او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف
غير موجود في الاصل وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نم ذلك في الفرع
فانه يعتق بمجرد الملك وكقوله ان تزوجت زينب فكذا التعليق فلا يصح
بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق
في الاصل لانه تنجيز فيبطل الحاق التعليق به لعدم الجامع او يثبت عطف
على قوله اختلف الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله
في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب الذي قتل وله مال
يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة
المستحق للقصاص من السيد والوارث لا كونه عبدا **مسئلة** ولا
يجوز التعليل بوصف الباء بمعنى المصاحبة وليس صالحا للتعليل لعدم
صحة المعنى يقع به الفرق بين الاصل والفرع كقوله مكاتب فلا يصح التكفير
باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع
من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع الثالث يعرف

العلة

العلة بامور اولها النص اما صريحا او ايماء كل يوضع على العلية كقوله تعالى
كيلا يكون دولة يقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا
ومرة لذاك وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت عليهم
وغيرها من الفاظ التعليل نحو بكذا وكذا او ايماء وهو ما يلزم من مدلول
اللفظ بان يترتب الحكم على الوصف في كلام ان دخل بالفاء في ايهما كان
من الفاء من الحكم والوصف ففي الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا
وفي الوصف نحو قوله عم لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق
ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه
لانه يحشر وكذا الفاء الداخلة على الحكم او الوصف في لفظ الراوي نحو
زنى ماعز فرجم وهذا دون الاول لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور
او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم فانه يفهم منه ان الاكرام للعالم
او يقع جوابا نحو واقعت امراتي في نهار رمضان فقال عم اعتق رقبة
كانه قال واقعت فاعتق او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من
الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون
تعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة با
لسوء ونظائره كثيرة قال الشيخ عبد القاهر ان في هذه المواضع تقع
موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى
انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة الخ

يطلبها المخاطب ويترقبه فيها ويسأل عنها وه لاله الجواب على العلية
ايماء لا صريح قيل فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون
تقديره لان والحذف عين الايماء وفيه نظر لان حذف اللام انما يكون في
ان المفتوحة لا من المكسورة ونحو قوله عم ارأيت لو كان على ابيك دين
الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان و
للراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية
وهذا مع ذكرهما اي مع ذكر الحكمين المفهوم من الفرق بين الشيئين
في الحكم او مع ذكر الشيئين او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين
نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث
يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون
فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او
بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فا
ختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان النص يدل على ترتب الحكم
على تلك المعينة في واقعة امرأي وكونها لا على كونها مناطا للحكم فانه يمكن
ان يكون المناط مشترك حرمة الصوم الذي اشتمل عليه الموافقة وايضا الغاية
والاستثناء لا يدلان على العلية لكن لا يرد هذا على المتمسكين بمسلك
الايماء لانهم لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون
العلة شيئا اخر قادحا في تمسكهم وانما يدعي فيه الظن وظهور العلية

دفعا

دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك وان سلم
العلية في هذه المواضع لكن بعض تلك العلة لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق
والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا
لا قياسا وكذا في زنا ماعز ونحوهما اعلم ان التعليل بالعلة القاصرة التي
لا يمكن بها القياس جائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص
صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة
فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه
دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن وثانيها
الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه اي على الصغير
في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملاءمة فهي شرط زايد على المناسبة
فلا بد ان يعتبرها بما يغايرها ويكون اخص منها وهي ان يكون على وفق
العلل الشرعية بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة
ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه
يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام لعصمة الحقوق
لا لقطعها والملايم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز
وهذا لا يوافق تعليل الرسول عم لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه
من الضرورة فان العلة في الصورة الاولى العجز وفي الثانية الطواف
وهما وان اختلفا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة

في التنقيح والظن ان المراد منه ان الشيء اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد بعد ان يكون اخص من كونه منفعة المصلحة فان هذا لم [illegible] لا يعتبر انه [illegible] الظن اقرب [illegible] اقوى [illegible] فقط كلام [illegible] استطه المعنى منه

والحكم في الصورة الاولى الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان
ومندرجان تحت جنس هو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل
ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات الحكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة
في الرخص م وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة انه قليل يدعو
الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع في اقامة السبب
الداعي مقام المدعو م وكذا احل حد الشرب على حد القذف قال علي رضه
في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد
المفتري ثمانون م واذا وجد الملاءمة صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب
عندنا اذا كانت الملاءمة مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة و
التأثير كالعدالة وعند بعض اصحاب الشافعي يجب العمل بالملائم بشرط شهادة
الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه م وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في القلب خطر ان هذا
الوصف علة لذلك الحكم م وهذا اي الاوصاف التي يوقف عليها بمجرد الاخالة
يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل
اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا للمصلحة
في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو الذي اعتبر الشرع جنسه البعيد
اذا كانت المصلحة ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية كلية لا جزئية كتترس
الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار نوعه ولا جنسه القريب لهذا الوصف

في الجنس

في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير الحق لكن
وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات فاعتبر هنا الجنس البعيد
والشروط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم
ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة
الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس
قطعي ويكون قطعية لان حصول هذه المصلحة برمي الترس قطعي ويكون
كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية تخرج بقيد الضرورة ما لو تترسوا
الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم يعلم تسلطهم
ان تركنا الرمي وبالكلية ما لم يكن المصلحة كلية كالقاء بعض اهل السفينة
لنجاة البعض م والتأثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه اي
نوع الوصف او جنسه في نوعه اي نوع الحكم او جنسه م فالمراد بالجنس ههنا
الجنس القريب ليتميز عن الملائم وبالوصف ما يجعل علة وبالحكم ما هو المطلوب
بالقياس كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وفيه نظر لان
السكر من قبيل المركب وكذا الصغر م وكقوله عم ارايت لو تمضمضت الحديث
هذا نظير اعتبار الجنس في النوع م فان الجنس وهو عدم دخول شيء اعتبار
في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة
بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس م والنوع اعتبار في جنس الولاية لثبوتها
في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس

[illegible]

فان لجنس الفروع اعتبارا في جنس التخفيف وقد تتركب بعض الاربعة
مع البعض من الاقسام المذكورة مع بعض فما ستخرجه كالصغر مثلا فان لنوعه
اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز
والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون وقس عليه الباقي والمركب بتقسيم
بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاولى الاربعة
واربعة منها مركبة من ثلثة وستة منها مركبة من اثنين ولا شك ان المركب
من الاربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا
كذا قيل وفيه نظر لان اعتبار النوع اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد
يقر به منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه الا بتعدد المحل
فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه وقد يسمى البعض من ان في اول الاربعة
غريبا والثلاثة الباقية ملائمة ثم لا يخفى الحكم بعد التعليل من ان يكون له
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ليس في الكلام خوف
ويسمى شهادة الاصل ومعنى الشهادة الاصل اعم من اولى الاربعة
مطلقا ومما اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم واعتبار جنس الوصف
في نوع الحكم وذلك لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم
فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه من
غير عكس لانه لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او
نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف له وجنسه في نوع الحكم وبينها

كما بينا اه منه

وبين اخرى الاربعة ومما اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم واعتبار
جنس الوصف في جنس الحكم عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة
الاصل بدون واحد من الاخرين وقد يوجد واحد منهما بدونها وقد
يوجدان معا في التعليل بها اي بالاخرين بدونها اي بدون شهادة
الاصل حجة ومقبول ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض
هو ايضا قياس قال الامام السرخسي الاصح عندي انه قياس على كل
حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى
عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون
الخلاف في حجة وتسميته قياسا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير
اي من غير الانواع الاربعة الدالة على التاثير لانها اعم من الاولين
مطلقا ومن الاخرين من وجه فيجوز وجودها بدونها وفيه نظر لانه
جواز وجودها بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز وجودها
بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد
في الاخرين وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير
لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا لعدم تاثيره وهو على نوعين
احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما تبين
من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثاني هو وهو الوصف
الذي يوجد جنسه ونوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان اثر

مثل عند طرد انه نوعه ثابت في ع
كما هو من غير خفى منه

كما زعمه صاحب التوضيح حيث قال وانما الخلاف في تجريه وتسميته قياسا منه

اعتبر هذا الوصف اولا فانه مردود اذا لم يكن ملايما اما اذا كان ملايما
فيقبل وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اي لان
القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون
القياس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه وفيه نظر لان كون القياس
امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم انه يثبت
بنص او اجماع اعتبار الشرع نوع الوصف وجنسه او جنس الوصف في نوع
الحكم او جنسه الوصف على ما سبق في تفسير التاثير فمم ولم لا يكفي حصول
الظن بوجه اخر من مسالك العلة ولان العلل المنقولة عن الرسول
عم وعن الصحابة ليست الا مؤثرة وفيه ايضا نظر لان التاثير المستفاد
من العلل المنقولة انما يدل على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل
معقولة مناسبة ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في التاثير بالتفسير المذكور
ولا نسلم ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة
ولم يثبت اعتبار الوصف بنص واجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان
مرادهم في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا
ملايما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى المذكور او لا ونوضحه
الاستدلال كقوله عم انها من الطوافين وقوله عم في المستحاضة انه
دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب
الطهارة وفي عدم كونه حيضا وكونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف

وكقوله

وكقوله عم ارايت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول
عم والصحابة رض وعلى هذا قلنا مسح الراس لا يسن تثليثه كمسح الخف
لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن
فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر
علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا
يجب التعيين وقد ظهر اثره اي تاثير المتعين في عدم التعيين في الودايع
والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب
عليه رد غيرها ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول
هذا الرد هو رد الوديعة فان رده مطلقا ينصرف الى الواجب عليه
وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما
مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان ينصرف اليه لتعينه فان رمضان ح
فيه اي في رمضان كالنفل في غيره في التعيين وبعض العلماء احتجوا
اي على العلية في القياس بالتقسيم والسبر وهو ان يقول العلة اما
هذا او هذا او هذا والاخران باطلان فتعين الاول فانه لم يكن حاصرا
لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير الاوصاف
التي رددها فيها بالاجماع مثلا في عبارته مثلا اشارة الى انه كما يجوز اثبات
عدم علية الغير بالاجماع يجوز بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل
كما اجمعوا على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي

ما عداهما وبتنقيح المناط اى ما علق الشارع الحكم به وهو عطف على قوله بالاجماع وهو ان يتبين عدم علية الفارق وهو الوصف الذى يوجد فى الاصل دون الفرع ليثبت علية المشترك وعلماؤنا المتمسكون بالتنقيح لم يتوهموا بهذين اى باثبات التعليل فى كل نص واثبات الحكم بالاجماع وبالنص فانه يتعذر قبولهما فيكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران اى بدوران الحكم مع الوصف ويسمى هذا طردا وزاد بعضهم العدم اى عدم الحكم عند العدم ويسمى طردا وعكسا وشرط بعضهم قيام النص فى الحالين اى فى حال وجود الوصف وحال عدمه والحال انه لا حكم له اى للنص مثاله قوله عم لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب يعنى ان النص قائم فى حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذى هو حرمة القضاء ولا يحل عند شغله بغير الغضب كجوع وعطش مع عدم حكمه الذى هو اباحة القضاء عند عدم الغضب لما يطرئ المنهوم او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة فى القضاء ويجعل نفى حكم النص المذكور مجازا لهم اى للقائلين بثبوت العلية بالدوران ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم فى حقه تعالى اما فى حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلابد

حتى التميز

التمييز بين العلل والشروط المتساوية والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع فى العلامة ولا يشترط نفى الوجود عند الوجود لها اى للعلية ايضا لان التخلف اى تخلف الحكم عن العلة لا يقدح فيها اى فى العلية لان تخلف الحكم عن العلة لمانع سائغ شائع ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع يعنى عند من لا يقول به فح يكون الوصف جزء العلة يكون معنى عدم قدح التخلف المذكور فيها عدم قدحه فى عليتها مع عدم المانع ولا يشترط للعلية العدم عند العدم لانه قد يوجد الحكم بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغيرهما ثم اشار الى بطلان كلام الفريق الثالث بقوله وقيام النص فى الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فى باب القياس الذى هو احد الاركان وايضا هو غير مسلم فى حديث القضاء لان الغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه اى لا نم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع وبهذا القدر يتم المقصود وهو منع قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفى بانتفاء بعضه فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث

الا ان صاحب التوضيح تعرض لحال
العدم ايضا حيث قال واما العدم
فنقول لا دلالة له لتحقق المقصود
منه

تصرف موجب للملك اى يكون علة لثبوت الملك لا انه ان يقال الحكم
اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب
لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابى يوسف
ومحمد اجاب عن الاول بقوله وقولنا الجنس بانفراده اى من غير
الكيل والوزن يحرم النساء بالنص وهو ما روى انه عم نهى عن
الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وهى ثابتة فيما اذا
كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة
واجاب عن الاخيرين بقوله وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة
بدلالة النص الوارد فى الوقاع وكذا القصاص فى القتل بالمثقل
عندهما ثابت بدلالة النص وهو قوله عم لا قود الا بالسيف
لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا على ما ذكر وصفتها بالراى
لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم فى الانعام ولا
اثبات الشرط او صفته كالشهود فى النكاح هذا مثال اثبات الشرط
وكونهم رجالا او مختلطة مثال اثبات صفة الشرط ولا اثبات
الحكم او صفته كصوم بعض اليوم مثال اثبات الحكم وكصفة الوتر
مثال اثبات صفة الحكم لان فيه اى فيما ذكر نصب الشرع بالراى
فهى اثبات سبب وصفته اثبات للشرع بالراى وفى اثبات شرط
لحكم شرعى او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال للحكم الشرعى

ونسخ

ونسخ بالراى وفى اثبات حكم او صفته ابتداء نصب لاحكام الشرع
بالراى فلا يجوز ابتداء شىء من ذلك واما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط
التقابض فى بيع الطعام بالطعام عند الشافعى فان له اصلا وهو الصرف
والجواز اى لجواز البيع بدونه اى بدون التقابض عندنا اصلا وهو
بيع ساير السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قاله فخر الاسلام وكلامه
فى هذا المقام مضطرب فانه قال فى اخر الباب انما انكرنا هذه الجملة اذا
لم يوجد فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به فلا
مسامح لان يكون مراده مما تقدم ان القياس لا يجرى فى هذه الامور اصلا
وعلى تقدير ان يكون مراده لا يصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان له
اصل لا معنى لتخصيص هذه الامور بالحكم المذكور ولا فايدة فى تفصيلها
بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل على ان هذا المعنى
معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
والحق فى اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى اخر يصلح للتعليل اى
لتعليل ذلك الحكم به بان يكون موثرا او ملايما فكل شىء يوجد فيه ذلك
المعنى يحكم بعليته لذلك الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة
بالحقيقة ذلك المعنى المشترك واما ان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل
لانه لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملايمته وهذا هو المختلف فيه
من اثبات العلة بالقياس **فصل** القياس جلى وخفى فالخفى يطلق

عليه الاستحسان وهو دليل نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا وقع في
مقابلة قياس جلي الذي يسبق اليه الافهام فلا يطلق على نفس الدليل
من غير مقابلة ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي
خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في
الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة
القياس الجلي شايع وهو حجة لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا وبعض
الناس انكروه ومرجع انكارهم الى الجهل بالمراد لانا لا نعني به الا دليلا
من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان
اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره من حيث المعنى واما التسمية فلا يصلح
مرجعا للانكار اذ لا مشاحة في الاصطلاح لانه اما بالاثر كالسلم والا
جارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة
كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفي وذكروا له اي للقياس الخفي
قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى
فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءه بالنسبة الى ما يقابله من القياس الجلي
وخفي فساده اي اذا نظر اليه يرى صحته في بادي الراي ثم اذا تومل
حق التامل علم انه فاسد وللجلي اي ذكروا للقياس الجلي قسمين ما
ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم الى وجه القياس معنى
دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان فالاول ذلك اي القسم الاول

بلغ

منها الاستحسان

بلغ

من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على الاول منهما اي على القسم الاول
من القياس وهو ما ضعف اثره لان المعتبر هو الاثر لا الظهور والثاني منهما
اي القسم الثاني من القياس الجلي وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على
ثاني ذلك اي القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالا
لاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول
من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم
طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع
القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى
بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجود السجدة في قوله تعالى
وخر راكعا اي سقط ساجدا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا
يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فانه لا يتادى بالركوع فعلنا بالصحة
الباطنة الخفية في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا اي في التلاوة
وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وكما اختلفا في ذراع
المسلم فيه فمن القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المسلم فيه بعد التسليم
فيوجب التحالف كما في البيع وهذا قياس جلي يسبق الى الافهام وفي الا
ستحسان لا يتحالفان لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لان
الذراع وصف لان زيادة الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل
والوزن وذا لا يوجب التحالف وهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا

استحسانا والاول قياسا لكن علمنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الا
ختلاف في الوصف منا يوجب لاختلاف في الاصل ولما لم يكن دليل على
انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض
بينهما في هذين الوجهين اورد الاقسام الممكنة عقلا فقال وبالتقسيم
العقلي ينقسم كل من القياس والاستحسان الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض
وهو في صور اربع لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون
الاستحسان قوي الاثر والقياس ضعيف الاثر واما في الصور الثلث الباقية
فلا رجحان للاستحسان على القياس اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان
ضعيف الاثر فظ واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما
اذا كانا ضعيفين فيسقطان او يعمل بالقياس لظهوره والى صحيح الظ
والباطن وفاسدهما وصحيح الظ وفاسد الباطن وبالعكس فالاول
من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بغير الاخيران فالاول
من الاستحسان اي صحيح الظ والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح
الظ فاسد الباطن وعكسه وثانيه اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظ
والباطن مردود بغير الاخيران اي الاستحسان وهما صحيح الظ فاسد الباطن
وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع
وذلك في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظ فاسد الباطن من
الاستحسان فاسد الظ صحيح الباطن من القياس والثانية ان يعارض

فاسد

١٦١

فاسد الظ صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظ فاسد الباطن من القياس
فما ظهر فساده في ثانيتي الصورتين بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته
اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده
اي اتحاد النوع بمعنى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظ وفساد
الباطن باتحاد النوع ان امكن التعارض فالقياس اولى كما اذا تعارض
استحسان صحيح الظ فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض استحسان
فاسد الظ صحيح الباطن قياسا كذلك وانما قال ان امكن لانه لم يوجد
تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظ انه اذا كان الا
ستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس
لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف
علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف
بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذ كورتين
في النوع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس
صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا
اخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف
مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم ثم يوجد هذا الوصف في النوع اذ
لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع تعالى و
تقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع

التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس
قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن
وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن
وبين استحسان كذلك وكذا بين قياس صحيح الظاهر وفاسد الباطن وبين
استحسان كذلك قيل وما ذكر من حيث القوة والضعف فعند التحقيق
داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد
الظاهر وعلى كل من التقدير من لا يخلو من انه اذا تؤمل حق التامل يتبين صحته
او يتبين فساده واذا كان القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوى الاثر
وضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا وفيه نظر لانا لا نم ان قوى
الاثر لا يخلو من احد هذه الاقسام لكن باعتبار اخر غيره داخل فيها وتداخل
الاقسام ضرورى فيما اذا قسم الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة والمستحسن بالقياس الخفى يعدى الى صورة اخرى لا المستحسن
بغيره من الاثر والاجماع والضرورة لانه معدول عن سنن القياس
مثاله ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشترى فقط
قياسا لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البايع ايضا منكرا
فهذا قياس جلى على ساير التصرفات وعليهما قياسا خفيا لان البايع
ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشترى من الثمن كما ان المشترى
ينكر وجوب زيادة الثمن وانما لم يذكر في المتن لانفهامه مما تقدم

فتعدى

فتعدى حكم المخالف الى الوارثين اى وارثى العاقدين اذا اختلفا
في الثمن بعد موتهما والى الموجر والمستاجر فانهما اذا اختلفا في مقدار
الاجرة قبل العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة
تحتمل الفسخ بقوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
فترادا فلا يعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول
المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا والمراد بالترادد رد ما قبضاه او رد العقد
والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما ياتى في تخصيص العلة ان ترك
القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا فصل في دفع العلل المؤثرة
اى الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة
في صورة مع تخلف الحكم ودفعه اى الجواب عنه يكون باربع طرق الاول
منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض
فنوقض بالقليل اى الذى لم يسل من راس الجرح فنمنع الخروج فيه لانه
الانتقال من مكان الى مكان ولا يوجد ذلك الا عند السيلان وكذا املك
بدل المغصوب يوجب ملكه اى ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر لان الحكم متخلف في غصب المدبر
لانه غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فنمنع ملك بدله اى بدل المغصوب
فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثانى منع
العلة في صورة النقض اى المعنى الذى صار العلة علة لاجله ومعنى

دارها بعد الفسخ فتبعه ... بعد انفساخه

في التنفيذ والى الاجرة

اما على الاول فظ واما على الثانى فلما ذكر اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد منه

بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان
الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على اخر هو مؤثر في الحكم فان
كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه
الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي نحو مسح فلا يسن
فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فمنع في الاستنجاء المعنى الذي
في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي ولاجل انه تطهير
حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول
فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء لان التطهير
فيه معقول الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن
العلة في صورة النقض وذكر فخر الاسلام له امثلة خروج النجاسة
علة للاستحاضة وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف
لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل
يعني انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح
المصول عليه فنوقض بالمستحاضة فان خروج النجاسة موجود فيها
فيها بدون الاستحاضة والمدبر فانه لا يكون ملك بدل المغصوب
علة بملك المغصوب في المدبر ومال الباغي فان العادل اذا اتلف
مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل
الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب فخر الاسلام في الاولين

بالمانع

بالمانع اي انما تخلف الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن
لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال
الباغي فان عصمة مال الباغي لم ينتف بحل الاتلاف بل انما انتفت
العصمة للبغي والضابط المنتزع من هذه الصورة وهي صورة ان
الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة
المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض مال الباغي ان المعلل
ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة هنا لان الاصل في
اموال المسلمين العصمة وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض
واحد وهو حل الاتلاف واثبت بالقياس على المخمصة ان هذا العارض
لا يرفعه اي الحكم الاصلي وهو العصمة كما في المخمصة فتبقى العصمة في الجمل
الصائل فيجب الضمان فنوقض بصورة كمال الباغي فان حل الاتلاف
دافع للعصمة في ماله فاجاب فخر الاسلام بان الرافع للعصمة في مال
الباغي شيء اخر وهو البغي لا حل الاتلاف فهذا بيان ان علة الحكم في صورة
النقض شيء اخر فلا يكون ذلك من صور الدفع بالحكم والظاهر انه لا جهة لمنع
انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه وايضا حل الا
تلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير والمثال الصحيح للترجيح
بالحكم هو القصد الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء
فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء

الاخر لسبب من الاسباب هذا
غاية التخلف ومع هذا لا يوجد
النقض في هذه الصورة لان
النقض مع تخلف الحكم وهو
الاتلاف في لاحياء المهجة ليس
علة لعدم منافاة العصمة
لثبوت حل الاتلاف فيها لجله
في مال الباغي هو المنافاة
فلا يكون نقضا منه

فانه يوجد القصد الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يجب الوضوء
فيمتنع عدم وجوب الوضوء فقبل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه
الرابع الدفع بالفرض وهو ان يقول الفرض التسوية بين الاصل و
الفرع فكما ان العلة موجودة في الصورة باقية فكذا الحكم وكما ان ظهور
الحكم قد يتاخر عن الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال
نحو الدم خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الفرض
التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه اي فان الخارج النجس حدث
ثمة اي في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث في تلك
الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا هنا اي في غير السبيلين
ايضا يكون حدثا ويكون عفوا عند الاستمرار كما في الرعاف الدائم ثم اعلم
انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض ببعض الطرق فيها والا فان لم يوجد
في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف الحكم
عن العلة من غير مانع وان وجد المانع فلا يبطل التعليل لكن اكثر اصحابنا
يقولون العلة توجب التخلف لمانع فهذا تخصيص للعلة ونحن لا نقول
به بل نجعل عدم المانع معتبرا في العلة شطرا او شرطا فيكون عدم الحكم
عند وجود المانع بعدم العلة لانعدام جزئها او شرطها عند امام فخر الاسلام
فخر الاسلام واختاره المصنف والخلاف فيه للجديدي العلم في جواز التخصيص
القياس على الادلة كالعام فكما ان التخصيص ثمة لا يقدح في حجية العام

كذلك

كذلك هنا لا يقدح في علية الوصف والثابت بالاستحسانات فانه مخصوص
عن القياس الجلي ولان التخلف قد يكون بغير العلة وقد يكون للمانع
من ثبوت الحكم والمعلل قد يدعي انه لمانع فيجب قبوله لان بيان احد
المحتملين كما في العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع وذكروا
ان جملة ما يتوقف يوجب عدم الحكم خمسة مانع من انعقاد العلة كانقطاع
الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء لم يصب السهم
وكبيع ما لا يملكه او مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع و
كخيار الشرط فان السبب وهو البيع وجد فيه والشرط دخل على الحكم
وهو الملك ودخوله عليه اسهل من دخوله على الاول لانه يستلزم
الدخول عليه بدون العكس او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم
والمداواة وكخيار الرؤية فان البيع فيه صدر مطلقا من غير شرط فا
وجب الحكم ولكن لم يتم لعدم الرضا به عند عدم الرؤية او من لزومه كما
اذا جرح واشتد حتى صار طبعا له وامن فان قلت ان اريد بالحكم القتل
فما ذكر غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم ثم قلت بل المراد الجرح على
وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمي فالاندمال مانع عن تمام
الحكم لحصول المقاومة وكخيار العيب فانه حصل فيه السبب والحكم
بتمامه لتمام الرضا لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم
اللزوم ولا تخصيص في الاولين لعدم وجود العلة فيهما بخلاف الثلث

الى المنقطعة ... بعض العقد والاحكام لنا بان ... الصحيحان باحد السبب وانها ... منه

واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما باقضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضائه الى القتل فكان مانعا من لزوم الحكم منه

الاخر ولذلك لم يقبل المصنف ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة
او لنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز اي مستلزم له وهو من خواص اللفظ
فيختص بها وفيه نظر لانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا مستلزم للمجاز بل
التخصيص في الالفاظ كذلك وترك القياس بدليل اقوى وهو الاستحسان
لا يكون تخصيصا لانه اي لان القياس ليس بعلة ح لان من شرطه ان لا يعارضه
دليل اقوى منه ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لا
جماع العلماء على وجوب التقييد اذا علم وجود العلة في الفرع من غير
تقييدهم بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه
ولو لمانع لا يكون علة مع ان هذا التقييد واجب لانهم لما اجمعوا على ذلك
علم انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة
ما يجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره فعلم ان
عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اي عدم المانع اما ركنها او
شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وفيه نظر لان غلبة الظن كافية
في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ونمنع الاجماع على وجوب التعدية
مطلقا بل مع شرائطه ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف
على ما جعل علة كما ان البيع المطلق اراد به ما يقابل المقيد بالشرط وهي
علة فاذا زيد الخيار عليه فقد عدم المطلق بزوال وصف الاطلاق او
لنقصانه اي لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها

كما خارج

كما خارج البخس مع عدم الخرج علة للانتقاض اي لانتقاض الوضوء وهذا
اي عدم الخرج معدوم في المقذوف فلا يكون علة ومنه اي من دفع العلل
المؤثرة فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهذا
انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا يمتنع من ان يدعي اعتبار الوصف
في الشيء ونقيضه على ما افصح عنه المص بقوله ولا شك ان ما ثبت تاثيره
شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وفيه نظر لان هذا مبني على ظن ظهور التاثير
ولا تاثير في نفس الامر لا على التاثير في نفس الامر وما ثبت فساد وضعه
علم عدم تاثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم و
يسمى بعدم الانعكاس وهذا لا يقدح في العلية لاحتمال وجوده بعلة اخرى
فان الحكم يجوز ان يثبت بعلل كثيرة كالملك بالبيع والهبة والارث ومنه
الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في
الفرع قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل اذ السائل مسترشد في موقف
الانكار فاذا ادعى عليه شيئا اخرج عن موقف الدعوى وهذا بخلاف
المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض ح لا يبقى سائلا
بل يصير مدعيا ابتداء وهذا نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط
في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب ولذلك هو مقبول عند كثير
ولانه اذا ثبت عليه المشترك بين الاصل والفرع لا يضر الفارق و
يلزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد

لكن ان اثبت فى النزاع مانعا لثبوت الحكم فيه يفيد ويكون قادحا فى العلية وكل
كلام صحيح فى الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغى ان يورد
على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا تعليم ينفع فى المناظرات وهو ان كل كلام
يكون فى نفسه صحيحا اى يكون فى الحقيقة مثبتا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد
على سبيل الفرق يمنع الجدلى توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على
سبيل الفرق فلا يمكن الجدلى من رده كقول الشافعى اعتاق الراهن
تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان بيع الراهن يبطله فيرد فان
قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فانه لا يحتمله يمنع توجيه
هذا الكلام فينبغى ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل وهو
بيع الراهن ان كان اى حكم الاصل هو البطلان فلا نم ذلك لان الحكم عندنا
فى بيع الراهن التوقف وان كان التوقف ففى النزاع وهو العتق ان ادعيتم
البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق
لا يحتمل الفسخ وكقوله فى العمد قتل آدمى مضمون فيوجب المال كالخطاء
فنقول ليس كالخطاء اذ لا قود فيه اى فى الخطاء على المثل لان المثل
جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه
ربما لا يقبله الجدلى فنورده على سبيل الممانعة فتوجيهه ان حكم الاصل
وهو القتل الخطاء شرع المال خلفا عن القود وبعد المال شرع خلفا عن القود
لان الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء

لا يوجب

وهو ما يكون فالمنع مبنيا عليه منه

لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفه وفى النزاع وهو العمد الحكم عند
الخصم مزاحمته اياه اى مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين
ومنه الممانعة وهى منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه فهى اما فى
نفس الحجة بان يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف جامع علة او صالح
للعلية ولا بد فى الجامع من طرق العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد
فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فاحتاج المعلل فى جواب
الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح
دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون هذا اى الوصف
الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل غيره كما ذكرنا فى قتل الحر بالعبد
عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقتل لا نم ان العلة فى الاصل كونه عبدا
بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث واما فى وجود ما فى الاصل
او فى النزاع كما م واما فى شروط التعليل واوصاف ملهما كونها مؤثرة
ومنه المعارضة قوله واعلم ان المعترض شانه الى تتميم الاعتراض
على المناقضة والمعارضة لا الى تتميم المعارضة وفيه تنبيه على ان
مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام
باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته
بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح شاهدا وبسلامته عن
المعارض لتنفذ شهادته فيترتب الحكم عليه والدفع يكون بهدم احدهما

منزلة بقول الحر لا يوجد جزء الحنث كالماء منه

فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته
وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة
بما يقابله وبمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود
الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول
بالموجب من قبيل المعارضة اما ان يبطل المعترض دليل المعلل ويسمى
مناقضة المعترض ان منع مقدمة الدليل يسمى ممانعة واذا ذكر لمنعه
سندا يسمى مناقضة لكن عند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة
الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصولي عبارة عن النقض
ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير
تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له او يسلم لكن يقيم الدليل على نفي
مدلوله ويسمى معارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم
المط وفي علته الاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية يسمى معارضة
في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هو الوصف
الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل اخر ان هذا الوصف
ليس بعلة اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه
يفيد تقديرا او تفسيرا لا تبديلا وتغييرا او هو معارضة فيها مناقضة اما
المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث
ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان دل

ودليل

دليل المعترض على نقيض الحكم بعينه فقلب انما سمي بذلك لان المعترض
جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه كقوله صوم رمضان
صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فيقول المعترض
صوم فرض يستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هنا اي في
صوم رمضان تعيين قبل الشروع في الصوم من الله تعالى وفي القضاء
تعيين بالشروع من جهة العبد وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه
كغسل الوجه فيقول المعترض مسح الراس ركن فلا يسن تثليثه بعد
اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه واذا
دل دليل المعترض على حكم اخر لا على نقيض الحكم يلزم منه ذلك النقيض
يسمى عكسا ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقة الاولى
كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها اذا
فسدت كما في الحج فيلزم بحكم عكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت
لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فيقول لما كان كذلك وجب ان يستوي
فيه النذر والشروع كالوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع
والنذر لان الشروع مع النذر لا ينفصل احدهما عن الاخر واذا
كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم
وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا وفيه نظر

فان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم منه

لانه لا دليل هنا على انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة
لعدم وجوب الشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر والاول اي
القلب اولى قوي منه اي من العكس لانه اي لان المعترض جاء بحكم
آخر يعني نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بالابعينه وايضا جاء المعترض
بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم و
اثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه اي ولان
الاستواء يختلف في الصورتين ومن شرط القياس اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع ففي الوضوء وهو الاصل الاستواء بطريق شمول
العدم اي عدم الوجوب بالنذر ايضا وفي صلوة النفل وهو الفرع
الاستواء بطريق شمول الوجود اي الوجوب بالشروع ايضا واما
بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة
وهو اي المعترض اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغير او يثبت
حكما يلزم منه ذلك النقيض كقول المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فيقول المعترض مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف وهذا اي
الوجه الاول الذي نظيره قول المسح ركن في الوضوء اقوى الوجوه
لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وكقولنا في المعارضة
الخالصة التي يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما في صغيرة لا اب لها
صغيرة فينكحها كالتي لها اب لعلة الصغر فيقال صغيرة فلا يولى عليها

بولاية

بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير لقصور
الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر
العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق
الولاية فلم ينف المعارض مطلق الولاية بل ولاية بعينها وهي ولاية
الاخ لكن اذا انتفت هي تنتفي سائرها بالاجماع من جهة ان الاخ
اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم
وغيره فهذا مثال الوجه الثاني من المعارضة وكالتي مثال الثالث
نعي لها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الزوج الاول فهو احق
بالولد لم يقل عندنا لانه قول مرجوع عنه لابي حنيفة لانه صاحب فراش
صحيح فيقال الزوج الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب
كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر
وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه
عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول
صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع
فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته
وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار لا يقال بل في الحضور حقيقة النسب
لان كون الولد من مائه غير متيقن عندنا واما الثانية فمنها ما فيه
معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب

ايضا صح قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله وانما يرد هذا اذا كان
العلة حكما لا وصفا لانه لا يمكن جعل المعلول الوصف معلولا والحكم
علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد
المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر
غايته وجب في الثيب ايضا غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية
عليها افحش فجزاؤها اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر
من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا
الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كا
لركوع والسجود فيقول المعترض المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم فيجعل المعلل جلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين
لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا لا يريد بالمخلص الجواب
عن هذا القلب بل يريد الاحتراز عن وروده ان لا يذكر الكلام على سبيل
التعليل اي تعليل احدهما بالاخر بل يستدل بوجود احدهما على وجود
الاخر وهذا اذا ثبت المساواة بينهما وليس المراد المساواة من كل وجه
اذ لا يتصور ذلك بل المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه نحو
ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب الصلوة والصوم
بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم
بالشروع فيقول المعترض الوصف الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم

ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية
ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى
ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة
فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا
انما يولى على البكر في مالها لانها يولى عليها في نفسها فيقول الولاية شرعت
للحاجة الى التصرف والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء فلا نقول
الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعت للحاجة
فيكونان متساويين فاذا ثبت احديهما ثبت الاخرى وهذه المساواة
غير ثابتة في المسئلتين الاوليين اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا
بسواء في نفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث
يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما
على وجود الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني
ليسا سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وكذا
الجهر ساقط فيه واليه اشار بقوله على ما ذكروا فلا يمكن للشافعي المخلص
عن هذا القلب ويمكن لنا المخلص عنه في مسئلة الشروع وفي النفل وفي
الثيب الصغيرة ومنها خالصة ليست فيها معنى المناقضة فان اقام
المعترض الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبولة وان ثبت علية
وصف المعلل وظهر تاثيره لانه ثبت قطعا بل ظنا فيجوز ان يكون باطلا

علته وصف اخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا او
ان اقام الدليل على علية شيء اخر فان كانت العلة قاصرة لا تقبل عندنا
كما اذا علل الحديد بالحديد موزون مقابل بجنسه فلا يجوز متفاضلا كا
لذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزن
ويقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل
فاذا بين علية وصف اخر يحتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلة وان
يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال وكذا ان كانت العلة
متعدية الى مجمع عليه لا يقبل كما تعارضنا بان العلة الطعم والادخار
وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة
وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وفيه نظر لان وصف
المعلل ح يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح
في علية وصف المعلل وان تعدى الشيء الاخر الذي ادعى المعترض عليته
الى فرع مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع من المعلل والمعترض
على ان العلة احدهما فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية لما وقع خلاف
في الفرع المختلف فيه فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر بناء على ان العلة
واحدة لا غير لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد
الاخر وجواز فساد احدهما على تقدير صحة الاخر لا يجدي في ما ذكروا
ولا نفعا لاهل النظر لان الخلاف في لزوم البطلان فتدبر فصل

في دفع العلل الطردية هي ما يثبت عليها بمجرد الدوران وجودا فقط
او وجودا وعدما والمراد بها هنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم
فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وهو اربعة انواع الاول القول
بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في
الحكم المقصود وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعله مضطرا الى
القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف
كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المعترض
يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو اي
البعض ربع او اقل منه فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غير
وقال يسن تكرار ثلث مرات نمنع ذلك في الاصل اي لا نم ان الركنية
توجب هذا بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالا
طالة كما في القراءة والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل
لا يمكن تكميله الا بالتكرار اذ لا تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض
وهنا اي في مسح الراس المحل الراس متسع يمكن التكميل بدون التكرار
على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع زيادة توضيح لكون
المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار فالاعتراض على التقدير
الاول قول بموجب العلة وعلى التقدير الثاني ممانعة والتفصيل ان نقول
ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان ح

يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقدم تقديمه وهو
فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام ادنى تغيير اما هو
اى فساد الوضع فيبطل العلة اصلا اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليله
لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين اذا اسلم احدهما قبل
الدخول فعنده اى فهى بانت فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة
اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام
على الاخر فان اسلم فهى له وان ابى يفرق بينهما فى الحال سواء دخل
او لم يدخل وكتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اذا ارتد
احدهما قبل الدخول بانت فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء
عنده اى فهو فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة
للنكاح وعندنا بانت فى الحال سواء كان قبل الدخول او بعده قبل
ثم يقيم الدليل على ان تعليله هذا يؤذن بفساد الوضع بقوله فان الاسلام
لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا ولا يذهب عليك انه لا
تعليل ثمه ولا فساد وضع غايته انه لو قيل ان النكاح مبنى على العصمة
والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشئ مع المنافى لكان
استدلالا على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بهذا
المقام اذ ليس فيه بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما يقتضيه
وكقوله اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل عنده

الثانى

الثانى فهو لان مطلق النية فى العبادة التى يتنوع الى الفرض والنفل
ينصرف الى النفل كما فى الصلوة والصوم فاذا انصرف المطلق الى الفرض
دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس فى هذا فساد الوضع بالمعنى
المذكور بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا ما ذكره بقوله فان
بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق
وهو غلط وكقوله المطعوم شئ ذو خطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه فيشترط
لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود ويتعلق
بالمطعوم قوام النفس وبقاء الشخص كما يتعلق بالنكاح بقاء النوع
فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى اوسع كالماء والهواء
فلا يترتب اشتراط التقابض فى تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع
الرابع المناقضة وهى تلجئ اهل الطرد الى العلة المؤثرة كقوله الوضوء
والتيمم طهارتان فكيف افترقا فى النية فيستغنى بتطهير الخبث عن البدن
او الثوب فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمى اى تعبدى غير معقول
فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فانه تطهير
حقيقى فيقول المعترض نعم الوضوء تطهير حكمى بمعنى ان النجاسة حكمية اى
حكم الشرع بالنجاسة فى حق الصلوة فجعلها كالحقيقية حتى يزيلها الماء
كما يزيل الحقيقية فهى اى فالنجاسة غير معقولة بمعنى ان العقل لا يستقل
بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس اليد او الوجه

يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقدم تقديمه وهو
فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام ادنى تغيير اما هو
اى فساد الوضع فيبطل العلة اصلا اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليله
لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين اذا اسلم احدهما قبل
الدخول فعندنا فهى بانت فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة
اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام
على الاخر فان اسلم فهى له وان ابى يفرق بينهما فى الحال سواء دخل
او لم يدخل وكتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اذا ارتد
احدهما قبل الدخول بانت فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء
عنده فهو فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة
للنكاح وعندنا تبين فى الحال سواء كان قبل الدخول او بعده قيل
ثم يقيم الدليل على ان تعليله مردود بفساد الوضع بقوله فان الاسلام
لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا ولا يذهب عليك انه لا
تعليل ح ولا فساد وضع غايته انه لو قيل ان النكاح مبنى على العصمة
والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشئ مع المنافى لكان
استدلالا على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصد
المقام اذ ليس فيه بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه
وكقوله اذا صح بالطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل عنده

الثاني

فى النعوت وصوم غير رمضان فينبغى ان يتعين مصنم

الث فهو لان مطلق النية فى العبادة التى يتنوع الى الفرض والنفل
ينصرف الى النفل كما فى الصلوة والصوم فاذا الحق المطلق بالوضو
دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس فى هذا فساد الوضع بالمعنى
المذكور بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا ما ذكر بقوله فان
بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق
وهو بط وكقوله المطعوم شئ ذو خطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه فيشترط
لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود ويتعلق
بالمطعوم قوام النفس وبقاء الشخص كما يتعلق بالنكاح بقاء النوع
فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى اوسع كالماء والهواء
فهو ترتيب اشتراط التقابض فى تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع
الرابع المناقضة وهى تلجئ اهل الطرد الى العلة المؤثرة كقوله الوضوء
والتيمم طهارتان فيستويان فى النية فيستفض بتطهير الخبث عن البدن
او الثوب فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمى اى تعبدى غير معقول
فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فانه تطهير
حقيقى فيقول المعترض نعم الوضوء تطهير حكمى بمعنى ان النجاسة حكمية اى
حكم الشرع بالنجاسة فى حق الصلوة فجعلها كحقيقية حتى يزيلها الماء
كما يزيل الحقيقية فهى اى فالنجاسة غير معقولة بمعنى ان العقل لا يستقل
بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس اليد او الوجه

هذا الجواب هو الذى اخاله فى فصل
هذا بطلا القياس الى فصل المناقضة
منه

بخروج النجاسة من السبيلين ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك
شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده والمعتبر في العلة
هو المعقول ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل
بدركه او يتوقف على الشرع فعلى هذا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث واما قول صاحب الهداية
ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول فمعناه ان صاحب
الشرع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروجها عن السبيلين
ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد
محض لا توقف العقل على سببه ولا يلزم من قول صاحب الهداية قياس
المايعات على الماء في دفع الحدث لما صح قياسها عليه في دفع الخبث
بناء على ان عدم معقولية النص هنا مفقود وعلى قوله لانه انما يصح القياس
في المايعات على الماء في دفع الخبث باعتبار انه مزيلة قالعة للنجاسة
كالماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لكن تطهيرها
بالماء معقول لما بينا بخلاف التراب لانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا
الا بالقصد والنية فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فيحصل
الطهارة سواء نوى او لم ينو بل يحتاج اليها في صيرورته قربة و
الصلوة يستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط
الصلوة فانها لا يتوقف على وضوء هو قربة وانما يحتاج الى كون الوضوء

جواب سؤال مقدر تقديره منه

فاعتبره

لما كان مسح الراس خلفا عن غسلها نزل منزلة الغسل منه

طهارة واما المسح ملحق بالغسل بتسامح اذ وظيفة الراس كانت هي الغسل
لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فكان خلفا عن الغسل فله حكم الاصل
فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فكيف يكون تطهيرها بالماء
معقولا تقديره ان المتصف بالنجاسة الحكمية بحكم الشرع جميع البدن
فاذا اعتاد تطهيرها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن وخصوصا
غير مخرج النجاسة الحقيقية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية
كالتيمم قلنا لما اتصف البدن بها اي بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل
جميع البدن لان الشرع حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء
اولى بالسراية من البعض فوجب غسل جميعها لكن سقط البعض في المعتاد
دفعا للحرج والى هذا اشار بقوله اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد
دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا
يكون غسل تلك الاعضاء غير معقول فلا يجب النية واقر على الاصل
في غير المعتاد كالمني والحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة الى البول
والغايط فلا حرج في غسل ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل
فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام طوينا ذكرها مخافة التطويل اي
الزيادة على المقصود لا الفايدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة
فروع الاحكام ويكفي في توضيح المقصود ايراد مثال او مثالين

فصل في الانتقال اي انتقال المتابعين في قياسهم

من كلام اخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة وحكم فهو حشو
في القياس خارج عن المبحث وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم
الاول ونحو اما ان يكون في العلة فقط او في الحكم فقط او فيهما جميعا
واشار الى هذه الاقسام بقوله فلا يخ اما ينتقل الى علة اخرى لاثبات
علته اي علة القياس او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج
اليه الحكم الاول اذ لو لم يحتج اليه لكان حشوا في الكلام خارجا عن
المقصود او ينتقل الى حكم كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول فيثبته بالعلة
الاولى اي لا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان الانتقال
في العلة والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة في الاربعة والاول
صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فهذا يسمى انتقالا لا
حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر
كما في قصة الخليل عم وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك
هذا الكلام واشتغل باخر وان كان دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني
عند البعض كقصة الخليل عم حيث قال ان الله ياتي بالشمس من
المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان وعند البعض
لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد ذلك انقطاعا في عرف النظار
لئلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والغرض وهو اظهار

الصواب

الصواب لا يحصل ه وفيه نظر واما قصة الخليل عم فان الحجة الاولى
وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه
بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل عم لما خاف الاشتباه
والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا ولا
نزاع في جواز مثل هذا الانتقال والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل
الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة
فانه اذا باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اجر
عبدا ثم اعتقه بنيتها فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد الصرف الى
الكفارة بل يمنعه نقصان الرق فنقول الرق لم ينقص ونثبت هذا
اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا
يوجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع
من الانتقالات كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص
وكلاهما صحيحان والرابع اصح لان العلة التي اوردها تكون تامة
في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء اخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه
او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو غلط تم التكملة وهي تشتمل على ابواب
وفصول فصل في الحجج التي تصلح للدفع دون الاثبات
وتلقيبها بالقاصرة اولى من تلقيبها بالفاسدة اذ لا فاسدة خلاف
في صحتها نظرا الى الاثبات منها الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان

صح

صح قوله يشتمل على الابواب والفصول
[illegible]

فى الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عندالشافعى وللمزنى وابى
بكر الصيرفى خلافا للحنفية والمتكلمين فى كل شئ ثبت كونه اما نفيا او اثباتا
ثبت تحققه بدليل ثم وقع الشك فى بقائه ان لم يقع ظن بعدمه وعندنا
للدفع يعنى ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل
فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لا للاثبات كحيوة المفقود
فيرث المفقود عنده لا عندنا لان الارث من الاثبات فلا يثبت به
اى بالاستصحاب ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت
به والصلح على الانكار اى مع المدعى عليه لا يصح عنده فيجعل براءة
الذمة وهى الاصل حجة على المدعى بمنزلة اليمين فلا يصح الصلح كما لا
يصح بعد اليمين وليس هذا حجة لدفع الخصم حتى يكون مسموعا بالاتفاق
وانما هو لا ثبات لزام المدعى واثبات براءة المدعى عليه وعندنا يصح
الصلح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة
الذمة حجة على المدعى فيصح الصلح ويجب البينة على الشفيع عندنا
على ملك المشفوع به اذا انكره المشترى لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها
ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشترى فيجب البينة على الشفيع
على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم
فانت حر ولا يدرى انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا لان العبد
تمسك بالاصل فان عدم الدخول هو الاصل فلا يصح حجة لاستحقاق العتق

على المولى

المولى له ان بقاء الشرايع بالاستصحاب فلو لم يكن حجة لما وقع الجزم
بل الظن ببقائها ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك فى الحدث يحكم بالوضوء
وفى العكس يحكم بالحدث واذا شهد وانه كان ملكا للمدعى يحكم با
لمالكية له مع وقوع الشك فى طريان الضد فانه حجة للاجماع على اعتبار الا
ستصحاب فى كثير من الفروع ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يدل
على البقاء وهذا ظاهر لان البقاء غير الوجود وفيه نظر لانه ان اريد
عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فمم
ودعوى الظهور فى محل النزاع غير مسموع ثم انه ما ذكر نصب فى غير
محل الخلاف لان الخصم لا يدعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل الدال
على البقاء هو سبق الوجود مع عدم ظن المنافى بمعنى انه يفيد ظن
البقاء والظن واجب الاتباع وبقاء الشرايع بعد وفاته عم ليس
بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته بالاحاديث الدالة على ذلك و
فيه نظر لما عرفت فيما تقدم ان طريق زوال الحكم الشرعى غير منحصر فى النسخ
واما فى حيوته فقد صرح جوابه فى التنقيح من ان النص يدل على شرعيته
موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبى عم للناسخ
دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيان
عم والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان
ظهور مناقض لجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطى لان الثابت

بيقين لا يزول الا بيقين مثله وهذا من فروع كون الاستصحاب حجة للدفع
وقد مر انه لا خلاف فيه ومنها اي من الحجج المذكورة تحكيم الحال كرب
الطاحونة مع المستاجر اذا اختلفا بعد مضي المدة في جريان الماء و
انقطاعه ولا بينة يحكم الحال فان تحكيم الحال عند عدم دليل اخر واجب
فان كان جاريا في الحال كان القول قول رب الطاحونة والا اي وان
لم يكن جاريا كان القول قول المستاجر وهو اي تحكيم الحال يصلح للدفع
دون الاستحقاق فلو مات مسلم وجاءت امرأته الذمية مسلمة وادعت
للاسلام قبل موته وانكرته الورثة فالقول لهم لانهم الدافعون
ويشهد لهم ظاهر الحدوث ولا يحكم الحال لان الظاهر لا يصلح حجة
للاستحقاق ثم مما ظهر ان تحكيم الحال ايضا من وجوه العمل بالظاهر ومنها
اي من الحجج المذكورة اضافة الحادث الى اقرب الاوقات من جملة ما
يتمسك به للدفع دون الاستحقاق ان يضاف الحادث الى اقرب الاوقات
حدوثه فانه الاصل في الحوادث وقد تمسك زفر في اثبات الاستحقاق
على ما افصح عنه من المسئلة مات ذمي فجاءت امرأته مسلمة وقالت
اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت قبل موته فالقول قولهم
وقال زفر القول قولها لان الاسلام حادث فيضاف الى اقرب الا
وقات ولهم ان سبب الحرمان ثابت في الحال فيثبت فيما مضى تحكيما للحال ل
وهذا ظاهر تعتبر للدفع وما ذكره ايضا ظاهر يصلح للدفع الا انه اعتبره

للاستحقاق

للاستحقاق ولا يصلح له فيكون من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر
في شهادات النساء اي في الممانعة في دفع العلل الطردية والاخ
من الاخ الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية
كابن العم فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا انه يثبت بالاجماع او النص
ان له علة واحدة فقط فانه حينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كقول محمد
في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب فانه لا يصح ان يثبت
الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب
لا غير واعلم انه اذا ثبت ان العلة واحدة بالاجماع او النص فهو
استدلال صحيح والا فليس من جملة الحجج الشرعية اذ لم يقل احد
بحجيته بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وكذا
الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة
برأسها وقول زفر في غسل المرافق مرجعه الى التمسك بالاستصحاب
لا بما ذكر لان الاصل عدم الوجوب تقرير ان من الغايات ما يدخل
تحت المغيا ومنها ما لا يدخل فلا يدخل المرافق تحت حكم اليد
بالشك والاصل عدم وجوب غسله وقد مر ان الاستصحاب حجة
في الدفع **باب** المعارضة والترجيح هو في اللغة
جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح بيان القوة لاحد المتعارضين
على الاخر اذا ورد دليلان تقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر

في محل واحد احترز به عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امهاتها في زمان
واحد احترز به عما يقتضي حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمته
عند الحيض ولا بد مع هذا من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان
والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض الا انه اريد بما ذكر
اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون النفي واردا
على ما ورد عليه الاثبات فلا حاجة الى اشتراط امر زايد وذكر اتحاد
المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في
هذا الباب فان تساويا قوة بان يكونا ظنيين او قطعيين فلا يجوز
يكون احدهما متواترا والاخر مشهورا لانهما قطعيان او يكون
احدهما بوصف هو تابع كخبر يرويه عدل فقيه وخبر يرويه عدل غير
فقيه فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان في الصورة الثانية
وان كان اقوى بما هو غير تابع كالنص مع القياس فلا يسمى رجحانا
لعدم التعارض فلا يقال النص راجح على القياس فههنا ثلث صور
ففي الاول معارضة ولا ترجيح وهذا جائز اذ لا مانع من ذلك
والحكم فيه التوقف وفي الثانية معارضة وترجيح وفي الثالثة لا معارضة
فلا ترجيح مثل قوله عم متعلق بقوله رجحانا زن وارجح قاله للوزان
حين اشترى سراويل بدرهمين وتمامه فانا معاشر الانبياء هكذا
نزن والمراد القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك
الفضل

الفضل

الفضل القليل عفوا لانه لقلته في حكم الوصف كزيادة الجودة والعمل
بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين الاخيرتين واما حكم الثالثة
فما ذكره بقوله واذا تساويا قوة سواء تساويا عددا او لا فقيل
الاجماع اي في معارضة الاجماع يشتغل التنبيه بل على ما قرر بيانه والكتاب
والسنة اي في الكتاب بالكتاب والسنة الكتاب بالجهل ذلك اي ما وقع
في صورة التعارض على نسخ احدهما على تعيين الاخر اذ لا تعارض
بين ادلة الشرع لانه اثر الجهل والشرع منزه عنه لكنا لما جهلنا المتقدم
توهمنا التعارض ولا تعارض في الواقع فهو اثر جهلنا فان علم
التاريخ جوابه محذوف وهو يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب
المخلص بدفع المعارضة والجمع بينهما ما امكن باعتبار المخلص من الحكم
او المحل او الزمان ويسمى ذلك عملا بالشبهين فان تيسر ذلك فيها
والا يترك العمل بهما ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس
مثال المصير الى السنة عند تعارض الايتين كقوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
فانهما تعارضا فصرنا الى قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له
قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان
بن بشير رضه ان النبي عم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة و
سجدتين وما روت عائشة رضها ان النبي عم صلى ما ركعتين

بأربع ركوعات وأربع سجدات فصرنا إلى القياس على سائر الصلوات
وأقوال الصحابة رضه فإن القياس وقول الصحابي رضه في مرتبة واحدة
يعمل بأيهما كان بشرط التحري وعند من أوجب تقليد الصحابي رضه
يجب المصير إليه أولا ثم إلى القياس وفيه إشارة إلى أن النسخ لا يجري
بين هذين إذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر ولا بين الإجماع
ودليل آخر قطعي من الكتاب والسنة لأن الإجماع لا ينعقد
مخالفا للنص قطعا إن أمكن ذلك وإلا يجب تقرير الأصول والحكم
على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر الحمار حيث تعارض
فيه الآثار روي عن ابن عمر رضه أنه نجس وروي عن ابن عباس رضه
أنه طاهر والأخبار روي عن جابر رضه أن النبي عم سئل أنتوضأ
بما أفضلت الحمر قال نعم وبما أفضلت السباع وروى أنس
رضه أن النبي عم نهى عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس وهذا
يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس
فلما تعارضت الأدلة بقي الماء طاهرا على ما كان لأنه كان طاهرا
بيقين والمتوضي محدثا كذلك فلا يزول بالشك أحدهما وإنما
لم يحكم ببقاء الطهورية لأنه يلزم منه الحكم بزوال الحدث إذ لا معنى
للطهورية إلا هذا وفيه إعمال لأحد الدليلين بالكلية لا تقرير
الأصول وإن لم يكن بد من أدنى عدول عن الأصل ضرورة امتناع

الحكم

الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي وطرق التعارض
في الكتاب والسنة أما بين آيتين أو قراءتين في آية كقراءتي الجر و
النصب في قوله تعا وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم فإن الأولى
تقتضي مسح الأرجل والثانية غسلها وما قيل إن المراد بالمسح
في الرجل هو الغسل بقرينة قوله إلى الكعبين إذ المسح لا يضرب له
غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة وفائدته التحذير عن الإ
سراف المنهي عنه فعطفت على الممسوح له بالمسح لكن لينبه على وجوب
الاقتصاد كأنه قيل واغسلوا أرجلكم غسلا خفيفا شبيها
بالمسح مردود بأن التثليث في غسل أعضاء الوضوء سنة والإ
سباغ مستحب والقول بوجوب الاقتصاد على الوجه المذكور ينافي
ذلك أو سنتين أو آية وسنة مشهورة أو متواترة والمخلص
أما من قبل الحكم أو المحل أو الزمان فإنه اعتبر في التعارض الا
تحاد في هذه الأشياء فالمخلص بأن يدفع الاتحاد في واحد منها
أما الأول أي المخلص من قبل الحكم فإن تعارض يوزع الحكم بأن
يجعل بعض أفراده ثابتا بأحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر
كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما أو بأن يحمل على تغاير الحكم بأن
يبين مغايرة ما ثبت بأحد الدليلين لما انتفى بالآخر كقوله تعالى لا
يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم

وفي موضع اخر لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته اللغو في الاية الاولى ضد كسب القلب
اى السهو بدليل اقترانه بضدها واللغو في الاية الثانية ضد
العقد بدليل اقترانه بضدها والعقد قول يكون له الحكم في المستقبل
كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود و
فاللغو في الاية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة
اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق بقوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المواخذة
اى الاية الثانية تقتضي عدم المواخذة في الغموس والاية الاولى
تقتضي المواخذة فيه لانه من كسب القلب والمواخذة على كسب القلب
ثابتة فوقع التعارض في الغموس فجمعنا بينهما بان المراد من المواخذة
في الاية الاولى المواخذة في الاخرة بدليل اقترانه بكسب القلب
وفي الثانية في الدنيا اى بالكفارة اى لا يواخذكم الله بالكفارة
في اللغو ويواخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكتاب الكفارة فقال
كفارته اطعام عشرة مساكين وهذا تنبيه على طريق دفع المواخذة
في الاخرة اى اذا كان الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره
اطعام عشرة مساكين ولما تغايرت المواخذتان اندفع التعارض
وانت في بحمل المواخذة في الاية الاولى على المواخذة في الثانية

اى المواخذة

اى المواخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس وبحمل العقد في
الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاية الاولى حتى يكون اللغو
هو عين اللغو المذكور في الاية الاولى وهو السهو ويكون العقد
شاملا للغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو
واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد
مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض لكنه ما قلنا اولى من هذا لان
على ما قاله يلزم ان لا يكون العقد يجري على معناه الحقيقي من غير ضرورة
بخلاف ما قلنا فانه في عرف الشرع حقيقة في قول يكون له حكم في
المستقبل وايضا الدليل دال على ان المواخذة في الاية الاولى هي
المواخذة الاخروية وهو اقترانها بكسب القلب فلا عبرة بالقصد
وعدمه في المواخذة الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة في القتل
خطأ وهو بحملها على المواخذة الدنيوية في الايتين فقيل لا تعارض
هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب وهو السهو
الخالي عن القصد وهذا في الاية الاولى بدليل اقترانه بكسب
القلب وكذا في الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم
بالغموس الذي يدع الديار بلاقع بل اللائق ان يقول لا يواخذكم
الله بالسهو كقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا والمواخذة
في الصورتين في الاخرة لان الاخرة دار الجزاء والمواخذة تكون في

اندفع بهذا ان اللغو [illegible] فتدبر منه

اندفع بهذا ما في التلويح منه

الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذى
فى المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المواخذة فى الدنيا وهى الكفارة
فالاية الثانية دلت على عدم المواخذة فى ايمان السهو وعلى المواخذة
فى المنعقدة وهى ساكتة عن الغموس فالاية الاولى اوجبت المواخذة
على الغموس والثانية لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فاندفع التعارض
ويثبت الحكم على وفق مذهبنا واما الثانى وهو المخلص من قبل المحل فبان
يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد
والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
المستفاد من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا
المخفف على العشرة والمشددة على الاقل وانما لم يحمل على العكس لانها
اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود
واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج
الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان
فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثانى ناسخا للاول فكذا ان
كان دلالة كنصين احدهما محرم والاخر مبيح فجعل المحرم ناسخا للمبيح
لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم
نسخه ولو جعلنا العكس بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح يتكرر
النسخ اذ ح يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا

للمحرم

[illegible]

للمحرم ومعنى اى التكرار المذكور لا يثبت بالشك وفيه لان الاباحة
الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعدها نسخا وانما تكون
لو ورد فى الزمان المتقدم دليل شرعى دال عليها وذلك غير مسلم
ولو قيل بدل قوله ولو جعلنا على العكس تكرر النسخ ولو جعلنا على
العكس تكرر التبديل اى احدهما تبديل الاباحة الاصلية والثانى تبديل
الحرمة يندفع النظر فتدبر قال فخر الاسلام هذا اى تكرر النسخ بناء
على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا فى الاصل لان البشر
لم يترك سدى فى شىء من الزمان وانما هذا اى كون الاباحة اصلا
بناء على زمان الفترة قبل الشرع شريعتنا فان الاباحة كانت
ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس فى زمان الفترة وذلك باق الى
ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع فى ذلك الزمان
فلم يبق الاعتماد والوثوق على شىء منها فظهر الاباحة بمعنى عدم
العقاب على الانتفاع به ما لم يوجد له محرم واعلم ان الشىء الذى
كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس فى هواء فغير ممنوع الا عند من جوز
تكليف ما لا يطاق وان لم يكن ضروريا كاكل الفاكهة فانه لم يوجد
له دليل المنع ولا دليل عدمه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض
الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية
وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعرى والصيرفية ومحل الخلاف الافعال

فى التوضيح ووقع التخفيف
فى التشديد وكان عند التوسط
الانجيل بين الزمان والتشديد لا
فترة منه

بل من حرر التوضيح ولا يخفى وجه
على المتامل منه

هذا التفصيل ما فى توضيح التوضيح
من المقصود والخلاف منه

[illegible]

الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقتضي فيها العقل فهي عندهم ينقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه و المباح واذا تقرر هذا فنقول على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم للعقل بحسن ولا قبح ونقول على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه وان اردت العقاب على الانتفاع فيبطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التفصيل مع ثبوت الحكم اي لا ندرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التفصيل مع ثبوت الحكم في الجملة اي لا ندرك ان الحكم حظر او اباحة اما الاول فيبطل لانه جزم بعدم الحكم لا توقف وايضا الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه واما الثاني فرد بانا نعلم قطعا ان الله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه واجيب بمنع ذلك ولانا نقضي بين الحكم بالمنع والحكم بعدمه حتى يمتنع انتفاؤهما وانما التنافي بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث فلانه حق اذ التقدير انه لا دليل من الشرع ولا مجال

من العقل

من العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان هذا مذهب المتوقف وهو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان وقوله ثم عطف على قوله لان قبل البعثة الخ ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما اي احد النصين مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل يعرف بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح فانه لو جعل النافي اولى يلزم تكرر التبديل بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت مشتمل على زيادة علم ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس اولى من التأكيد وان احتمل الوجهان اي معرفة النفي بالدليل ومعرفته بغير دليل بل بناء على العموم العدم الاصلي فينظر فيه اي في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي كان الاثبات اولى كما روي انه عم تزوج ميمونة رض وهو حلال مثبت وما روي انه عم محرم ناف هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل وذلك ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بالرواية الثانية خلافا للشافعي تمسكا بالرواية الاولى فانه اتفق اي وقع الاتفاق بيننا وبين الخصم على انه لم يكن في

الحل الاصلي فيكون الخلاف في انه عم كان في الاحرام او في الحل الذي
بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد
ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى
الحل فالاول ناف والثاني مثبت والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا
فيكون كالاثبات فكلاهما سواء فترجح بالراوي وراوي انه تزوجها م
عبد الله بن عباس رض ولا يعدله يزيد بن الاصم رح وهو راوي
انه حلال ثم ذكر نظير النفي الذي لا يعرف بالدليل بقوله ونحو
أعتقت بريرة رض وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد
ناف لان معناه ان رقيته لم يتغير بعد وهذا النفي انما يعرف بظاهر
الحال لانه لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى فالامة
التي زوجها حر ان اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي
لترجيح رواية انها اعتقت وزوجها حر ثم ذكر نظير النفي الذي يحتمل
الوجهان بقوله واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا
ويدرك بظاهر الحال لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل بان اخذ باناء
طاهر من الماء الجاري ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه نجاسة فان اخبر
واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فيسئل فان تبين وجه دليله
كان كالاثبات والا بل تمسك بالظاهر فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل
يتفرع الشهادة على النفي يعني ان الشهادة على النفي انما تقبل

اذا كانت

اذا كانت احاطة علم به لان الشهادة على مثل هذا النفي يعارض
الشهادة على الاثبات وتقدم عليها فان الشهادة على الاثبات
مقدمة عليها ثم ان الشهادة على النفي الذي لم يحط به الشاهد غير
مقبولة اصلا لانها مرجوحة ساقطة في معارضة الشهادة على الاثبات
واما في القياس عطف على قوله وفي الكتاب والسنة فلا يحمل احد
القياسين اذا تعارضا على النسخ لانه لا مدخل للرأي في بيان
انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي رض فيما يدرك بالقياس كالقياس
فيعمل بايهما كان من القياسين ومن قول الصحابي رض بعد شهادة
قلبه لان الحق واحد والمتعارضان لا يبقيان حجة في حق اصابة
الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو بطن لا دليل عليه فيرجح
اليه قال ابو اليسر هذا عندنا وقال الش فيعمل بايهما شاء
من غير تحر ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال
واما القولان المرويان عن اصحابنا فاحدهما مرجوع عنه ولا
يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال
اذ في الاول انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما
فلا يعمل باحدهما مع الجهل وههنا ليس التعارض للجهل لان المجتهد
في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان
العكس دليل صحيح ومنعه الش رح للعمل به وان لم يكن مصيبا بالنظر

الى المدلول مرنون ان الحق واحد لا يعثر على ما يأتى فكل واحد من القياسين دليل له فى حق العمل وان لم يكن دليلا فى حق العلم ومثله بخلاف النصين فان الحق فيهما واحد فى حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **فصل** فيما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة مثنا المراد به ما يتضمنها من الامر والنهى والعام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة وسندا المراد به الاسناد عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول او مردود وترجيحه باعتبار الراوى كالترجيح بفقه الراوى وبكونه موفقا بالرواية وباعتبار الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وباعتبار المروى كترجيح المسموع من النبى عم على ما يحتمل السماع وباعتبار المروى عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره للرواية على ما ثبت وحكما كترجيح الحظر على الاباحة وامرا خارجا كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة فى مواضعها ومن مباحث القياس كترجيح ما عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم فى الايماء يترجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا على ما عرف بالمناسبة

لما فيهما

١٨٢

لما فيهما من الاختلاف ثم ان الراجح تأثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة وعند التركيب ما يتركب من الجنس يتقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح وفى المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يتقدم ما يكون الراجح فيه من جانب الحكم على ما يكون فى جانب العلة وكل ذلك يظهر بالتأمل فى المباحث السابقة الا انه جرت عادة القوم بذكر بعضها والذى ذكره واتى بترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اى قوة التأثير كما فى القياس والاستحسان وكما فى مسئلة طول الحرة الحر الذى له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عنده اى عند الشافعى فان الشافعى يقول يرق ماءه مع غنيته عنه كالذى تحته حرة قلنا هذا اى نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال يتزوج من شئت فيملكه الحر قياسا على العبد وهذا القياس اقوى اثرا من قياس الشافعى اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر بسبب الشرف وعكس المعقول لان ما يثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف وقد يقال ان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الازدواج وكما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وليس بشئ لان رعاية الكرامة

كتقدم المركب من تأثير النوع فى النوع والجنس القريب فى النوع على المركب من تأثير النوع فى الجنس القريب والجنس فى النوع منه

على هذا الوجه تؤدي الى العود على موضوعه بالنقض وهو ان يكون
للعبد اتساع في الحل لا يكون للحر والارقاق ليس فوق التضييع وهو
جائز بالعزل باذن الحرة اتفاقا على ما بينه عليه المصنف بقوله وتضييع
الماء بالعزل باذن الحرة يجوز مع انه اتلاف حقيقة والارقاق دونه
لانه اتلاف حكما فيكون بالجواز اولى هذا اشارة الى احد وجهي
الضعف في قياس الشافعي ثم اشار الى جهة الاخر بقوله ونكاح
الامة لمن له سرية جائز عنده مع وجود ما ذكر من العلة وهي وصف
ارقاق الماء مع الغنية عنه فهذا الوصف غير منعكس لوجوده
هنا مع جواز النكاح وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان
يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عنده فكيف يحل له ذلك اذا
كان له سرية او ام ولد وكما في نكاح الامة الكتابية عطف على
قوله كما مر في القياس فانه يقول ان في الرق من الموانع لان له
اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا
الكفر من الموانع كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمعا اي الكفر
والرق يصير كما الكفر بلا كتاب ويقوى المنع كالكفر بالمجوسية فلا يجوز
للمسلم نكاح الامة الكتابية قياسا على نكاح المجوسية والجامع
الكفر كما ذكر وعلى ما اذا كان تحته حرة قوله ولان الفرقة تند فع
باحلال الامة المسلمة اشارة الى العلة الجامع في القياس

الكا

والجامع في ارقاق الماء مع الاستغناء عنه وعلة اندفاع الفرقة
باحلال الامة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على
ما مر فيجوز عندنا نكاح الامة الكتابية للمسلم قياسا على العبد المسلم
وعلى الحرة الكتابية وايضا هو اي دين الكتابية دين يصح معه للمسلم
نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة
التي هي على هذا الدين فهذا القياس اقوى اثرا لان الرق منصف
لا محرم كالطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبه
بالحيوان والجماد بواسطة الكفر ففي هذا الشبه قلنا انه مال وله
شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف
في استحقاق النعم التي تختص بالانسان ⁂ ⁂ ⁂
فطرف الرجال يقبل العدد اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال
يقبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم ذلك بان يحل للحر اربع وللعبد
ثنتان لا طرف النساء فانه لا يقبل التنصيف بالعدد لان المرأة لا يحل
لها الا زوج واحد فتنصف باعتبار الاحوال فيحل الامة بالنكاح 2
حال كونها متقدمة على الحرة لا متأخرة عنها فانه لا يصح نكاحها
اما في الامة المقارنة مع الحرة في النكاح فقد غلب الحرمة فلا يصح
ايضا نكاحها ولا يمكن هنا التنصيف بان يقال لنكاح الامة حا لتان
حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك

بالمقارنة او التأخر تحللت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف
لان المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة
لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول
بالتثليث والحاق المقارنة بالتأخر تغليبا للحرمة احتياطا كما
في الطلاق والقرء التشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل
النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا واحدة احتياطا
لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بنصف
التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة وليس التشبيه
في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان
هذا تغليب للحل دون الحرمة وكما في مسح الرأس سن
عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية ان المسح في التخفيف
اقوى اثرا من الركن في التثليث على تقدير تسليم تاثير الركن في التثليث
وذلك لان الاكتفاء بالمسح فصوصا مسح بعض المحل مع امكان
الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد
بدون الركن كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان
الصلوة والامر الثاني ترجيح القياس بقوة ثباته اي ثبات الوصف
على الحكم والمراد منه كثرة اعتبارات ذلك الوصف في ذلك الحكم
كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة

والجورب

والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان
الصلوة بل يوجب الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب
وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف
اعتبره الشارع في الودايع والمغصوب فانه لا يجب عليه ان يعين
ان هذا الرد رد الوديعة او رد المغصوب وفي رد المبيع بيعا
فاسدا او الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه
فعله لاجل البر ونحوها كنقد في النصاب على الفقير بدون نية
الزكوة وكاطلاق النية في الحج وكمنافع الغصب فانه اي اتلاف فوق
يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا
وذلك لان المنفعة مال كالعين وان كان دونه اي دون المثل تقريبا
فضلا وهو الضمان فهو على المتعدي لئلا يلزم اهدار حق المظلوم
اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف
اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجب الضمان لا يلزم الا اهدار
كون المماثلة تامة وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب
منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف والاول اسهل من هذا
قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب من المعاملات والعبادات
كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان في
المعصوم اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جايز

في الجملة كالاتلاف العادل مال الباغي. والحربي مال المسلم والتفضل
على المتعدي بغير مشروع اصلا لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما
اعتدى عليكم ويلزم منه اي من التفضل على المتعدي نسبة الجور
ابتداء بلا واسطة فعل العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله ابتداء
عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو
معلوم الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب
فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد بخلاف هذه المسئلة فان
التفاوت فيها في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل
المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وهذا لا
يجوز اما عدم الضمان ان قلنا به فمضاف الى عجزنا عن الدرك
اي درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع
فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الخ بقوله
ولان الوصف وهو كون المماثلة تامة وان قل فات على تقدير
وجوب الضمان اصلا بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه
في المثل وان عظم فات الى ضمان يصل اليه في دار الجزاء فكان
هدر الوصف الفوت ناجزا اولى والاول وهو فوت الوصف ابطالا
والتاخير اولى من الابطال ثم اجاب عن قياس الشافعي وهو قوله
ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف بقوله وضمان العقد قد ثبت

بالتراضي

بالتراضي مع عدم المماثلة فيقاسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب
في غصب المنافع كما في ساير العدوانات لكن رعاية المثل غير
ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه لكثرة اعتبار الشارع
المماثلة في جميع صور قضاء الصلوة والصوم وغيرهما في
جميع العدوانات والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس
الوصف او نوعه كما يؤثر وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم
ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث
لانه في الغسل فقط وهو قريب من الاول لان قوة ثبات الوصف
على الحكم يكون بلزومه له بان يوجد في صور كثيرة بل الثلثة راجعة
الى قوة الثاني في الحقيقة لكن منشأ الاثر باعتبار الوصف وقوة
الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول باعتبار الاصل فلا اختلاف
بينها الا بحسب الاعتبار والرابع وهو العكس اي العدم عند
العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف سمي لازمه العكس
المتعارف عكسا وذلك لان الاصل العكس هو جعل المحكوم به
محكوما عليه فعكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد
الحكم وجد الوصف وقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم
لقولنا كلما وجد الوصف الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم
مستلزم لانتفاء الملزوم كقولنا مسح اي مسح الراس مسح فلا يسن

يكرر كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن
تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن
اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان
فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره و
هذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك
يسن تكرارهما وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين وكل مبيع
عين لا يشترط قبض بدله فلا يشترط قبض بدله كما في سائر المبيعات
المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير عين يشترط
قبض بدله كما في الصرف والسلم انما قال قبض بدله دون قبضه
لان المبيع في السلم وهو المسلم فيه غير مقبوض والمقبوض وهو راس
المال غير مبيع فانه اولى من قوله كل منهما اي من الطعامين مال
لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل
فانه يشترط قبض بدله فانه لا ينعكس لاشتراط لاشتراط قبض راس
مال السلم غير الربوي كالثياب فعكس القضية المذكورة وهو كل
مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فانه لا يشترط قبضه غير
صحيح في هذه الصورة وهذا العكس اضعف وجوه الترجيح اما
انه من وجوهه فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث
يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس

كما قال هاهنا جوا النقض

كذلك

كذلك واما انه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير ولا عبرة
للعدم عند عدم الوصف لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يرجع
الى تاثير العلل وهو الثلاثة الاول اقوى من العدم عند العدم
مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات
اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف
العرضي والذاتي ما يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه
والعرضي ما يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه كما تعارض جهة الفساد
والصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه
لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا وذلك ان بعض الصوم
وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدونها والبعض وقع صحيحا
لوجودها لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل او يصح الكل فلا بد
من ترجيح احدهما على الاخر وذكروا له امثلة اخرى وفيما ذكرناه
كفاية هو يرجح الفساد بكونه عبادة وكل عبادة مفتقرة الى النية
وهو وصف عارض لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة
بل صار عبادة بجعل الله تعالى ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر
اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك اي الترجيح بوصف
العبادة ترجيح عرضي فصل ومن الترجيح الفاسد
الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي في ان الاخ المشترى

لا يعني الاخ الملك يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه
كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا
بط لان المشابهة في وصف واحد موثر في الحكم الطا اقوى منها
اي من المشابهة في الف وصف غير موثر ومنها الترجيح بكون الوصف
اعم لزيادة فايدته كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار
لهذا اي لعموم الوصف اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته
بان يكثر محال الوصف ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات
جزءين اولى من ذات اجزاء وما لا جزء له اولى من ذات جزء بحكم
الدلالة ولا اثر لهذا ما ذكرنا وفيه نظر لان المراد بعدم التاثير لا كنه
والاعم والابسط ان كان عدم التاثير مطلقا فلا خلاف في انه
بعدم المؤثر وان كان عدم التاثير كالاخر فلا نم انه لا يجوز ترجيحه
بما يفيد زيادة ظن **مسئلة** يترجح بكثرة الادلة عند البعض
لغلبة الظن اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بها اي بسبب كثرة
الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر ولا يمكن الجمع
بينهما لامتناع اجتماع الضدين ولا ترك الجميع لان ترك الدليل خلاف
الاصل فترك الاقل لا عند ابي حنيفة وابي يوسف لهما ان كل دليل
مع قطع النظر عن غيره موثر في وجود الغير وعدمه سواء لان تقوي
الشيء انما يكون بوصف يوجد فيه ويكون تبعا له واما المستقل فلا يجعل

[illegible]

للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب
للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وللقائل ان يقول سلمنا
ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه
وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة
الظن وايضا لهما القياس على الشهادة فانه لا ترجيح بكثرة الشهود
اجماعا وايضا لهما الاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ
لام في التعصيب فانه لا يترجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس
كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة
الدليل ثابتا لكان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم
منتف خلافا لابن مسعود رضه في الاجزاء اي في ابن عم هو اخ لام
فانه راجح عنده على ابن عم ليس كذلك فيستحق جميع الميراث ويحجب الاخر
بخلاف الاخ لاب وام فانه يترجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان
هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب
لان الحيز اي حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام
كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة
اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة
قوية فيترجح على الاضعف فلا يترجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد
الشهرة فانه 2 اي حينئذ يبلغ حد الشهرة يحصل هيئة اجتماعية

ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع فهي وصف واحد قوي
الاثر فكانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة وان
كانت القوة حاصلة من الكثرة فيعتبر منع الكثرة المساوية الى تلك
الهيئة واما اذا لم يؤد اليها فلم يعتبر وذكر ان كل موضع لا يجعل
بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بمجموعها
فكثرة الاجزاء توجب القوة لا كثرة الجزئيات واعتبر ذلك بالشاهد
بحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل بخلاف
المصارعة فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالاف
من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير
الوصف فهي راجعة الى القوة كترجيح الصحة على الفساد بالكثرة
في صوم غير مبيت لا بكل واحد من الاجزاء وكثرة الادلة من قبيل
الثاني لان كل دليل هو مؤثر في نفسه بلا مدخل لوجود الاخر اصلا
ولا يترجح القياس بقياس اخر يوافقه في الحكم لا في العلة ليكون من
كثرة الادلة لانه لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لانه
لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا بتعدد العلة لان حقيقته ومعناه
الذي يصير به حجة هي العلة لا الاصل فح لا يكون هناك قياسان
بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح مثاله
علة الربا عند الشافعي الطعم وعند مالك الطعم مع الادخار وكل

واحد

واحدة من العلتين المتقابلتين توجب حرمة بيع الحفنة بالحفنتين
ولا يترجح الحديث بحديث اخر وعلى هذا الذي ذكرنا من ان كل
ما يصلح دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين وكل
ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر ولا
يتحد به ليفيد القوة ثم يتفرع ذكر في العلل الحسية للاحكام الشرعية
التي وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بقوله وكذا اذا جرح
احدهما جراحة واحدة والاخر عشرا اي عشر جراحات على مجروح واحد
مات فالدية نصفان بينهما ولا يوزع الدية على الجراحات وكذا الشفيعان
بشقصين متفاوتين وان في لا يترجح صاحب الكثير ايضا بمعنى
ان يكون هو المستحق به دون الاخر وكلن يقسم بقدر الملك لان الشفعة
من مرافقه اي منافعه كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد
منها ولا يتقسم عليها لان المراد هنا بالعلة العلة الفاعلية و
الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد
منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وتاثير العلة الفاعلية في المعلول
ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب
استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان
باب الاجتهاد هو في اللغة استفراغ الجهد
في امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد

في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة واصطلاحا استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي يتنوع الى استدلالي ظني انما
قيد به لان الاستدلال في المسئلة الفقهية قد يكون قطعيا كما في صور
الضرورة وقياسي لانه لا يخلو من ان يكون في مورد النص او في
غيره والاول استدلال ظني والثاني قياسي فبينه اي بين القياس
وبين الاجتهاد عموم وخصوص وهذا مما اشتبه على كثير من مهرة
الفن وشرطه ان يحوي علم ما يتعلق بالاحكام من الكتاب والسنة
بمعانيها المعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند
الطلب للحكم لا الحفظ عن ظهر القلب لغة بان يعرف معاني المفردات
والمركبات وخواصها في الافادة وشرعا بان يعرف المنقولات
الشرعية واقسامه المذكورة في التقسيمات الاربعة وعلمها اي علم
السنة متنا وهو نفس السنة والمقصود معرفة اقسامها من القولية
والفعلية والتقريرية وسندا وهو طريق وصولها الينا وفي ذلك
معرفة ما يتعلق بالرواة ووجوه القياس كما ذكرنا شرائطها واقسامها
والمقبول منها والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح وينبغي
ذلك معرفة مواقع الاجماع فان القياس المخالف مردود وحكمه
اي اثر الثابت به غلبة الظن بالحكم فلا يجري فيما يجب فيه الاعتقاد
الجازم مع احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند

المعتزلة

المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة
حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل
مجتهد فاذا اجتهد اثنان في حادثة وادى اجتهاد هذا الى خلاف ما
ادى اليه اجتهاد ذلك كان الحكم عند الله تعالى في حق كل واحد وهي
قول المجتهدين لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدده
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم لان التكليف بالاجتهاد تكليف
باصابة الحق وليس في وسع المجتهد الا الاصابة بما ادى اليه
اجتهاده ولو كان الحق وراء ذلك لكان مكلفا بما ليس في وسعه
وهذا اي اجتهاد المجتهد في الحكم كالاجتهاد في امر القبلة
والحق فيه متعدد بالاتفاق فكذا ههنا فان القبلة جهة التحري
حتى ان المخطئ يخرج عن العهدة اي عن عهدة الصلوة ولما استشعر
ان يقال تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين
كالوجوب وعدمه وهو محال تداركه دفعه بقوله واختلاف الحكم
بالنسبة الى شخصين جائز بان يكون الشيء واجبا على مجتهد
والمقلدين له وغير واجب على اخر والمقلدين له كما كان في
ارسال رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام ثم
اختلفوا اي القائلون بحقية فقال بعضهم يتساوى الحقوق
في الحقية لان دليل التعدد لا يستلزم التفاوت بين الحكمين

وفيه نظر لانه يجوز ان يثبت التفاوت بدليل آخر عند بعضهم ،، واحد منها احق لانها اى الاحكام الاجتهادية لو استوت لاصيب بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة فى الاجتهاد وقال فى التقويم لو تفاوت الحقوق لبطل مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده فى الطلب من اختار الحكم بادنى طلب وبهذا التقرير اندفع ما قيل قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون الحق متعددا اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان ولو كان لكل من الاجتهادين حقا لم يكن لتخصيص سليمان عم بالذكر جهة وفيه نظر لان المعنى ففهمناها اى الفتوى والحكومة التى هى احق وافضل ويدل على ذلك قوله وكلا آتينا حكما وعلما وقوله عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة وفى حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطى اجرا واحدا اذ لا تخصيص بتساوى الاجرين فلا مخالفة بين الحديثين احفظ هذه الدقيقة فان لها شأن وقال ابن مسعود رضه ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمنى ومن الشيطان وغيرها من الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهى وان كانت من الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى

والآلم

والآلم يصلح الاستدلال على الاصولى ثم اشار الى الاستدلال بدلالة الاجماع بقوله ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر لا مثبت وان ورد نصان حقيقة فى حادثة لا يتعدد الحق لانه لا تعارض فى ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا اتفاقا فكيف يتعدد الحق اذا ورد معنى اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ثم اشار الى المعقول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع لاستلزامه اتصاف الشئ بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا عند اتحاد المحل وهو لازم فى شريعتنا لانه عم مبعوث الى الناس كافة وداع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم فى العمومات على السواء ثم اجاب عن تمسكهم بقوله والتكليف بالاجتهاد يتعدد لانه اذا اخطاء فهو مصيب نظرا الى الدليل والى رعاية شرائطه بقدر الوسع وله الاجر وعليه وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده الى ما هو حق عند الله تعالى او خطاء فلا يلزم عبث واما مسئلة القبلة فليس التحرى فيها لاصابة جهة البيت بل لان القبلة فى حق من وجب عليه التحرى وهو الذى اشتبه عليه جهة الكعبة وليس عنده من يعرفها جهة تحريه يدل على ذلك انه لو اصاب الجهة بلا تحرّ وعلمها فى الصلوة لا تصح صلوته

هذا الوجه فى تقرير ما ذكره واما قول صاحب التنقيح وكذا بالنسبة الى قومه فلا يخلو عن الخلل فتأمل منه

وليس المجتهد مكلفا باصابة الحق بل بالاجتهاد وهو فرضه انه لا يجوز له التقليد فهو مأمور بما هو اليه اجتهاده وكل ما هو مأمور به حق فالمأمور به هنا صحيح ايضا ولكن بالنظر الى الدليل ويكسب بحق المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى منه

ولو اخطا بعد التحري تحيح فليست بنظيرة لما نحن فيه واما فساد صلوة
من خالف الامام عالما لخلافه فلانه ينافي الاقتداء به وبناء صلوته على صلوة
فلانه لانه فيه على احد المذهبين ثم اختلف علماؤنا في المخطي فعند البعض
هو مخطي ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل في الابتداء وبالنظر الى
الحكم في الانتهاء لما ورد من اطلاق الخطاء في الحديث ومن حكم المطلق
ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وفيه نظر ولقوله عم
في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فدل هذا الحديث على ان
المخطي ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كان مستحقا
لنزول العذاب وعند البعض مصيب ابتداء مخطي انتهاء وهذا ما قال ابو
حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فان قوله يوهم ان الحق متعدد
على ان مراده من الاصابة في حق كل مجتهد الاصابة بالنظر الى الدليل
بمعنى انه اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا شرائطه واركانه فيكون آتيا
بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات
حتى يكون مدلوله قطعيا لقوله تعالى ففهمناها سليمان الاية سمي كليهما
حكما وعلما لكن سليمان عم فخص بالنظر باصابة الحق وقدم مدحه ما فيه
من موضع النظر فتدبر وتشطير الاجر لم يتعلق بتنصيف الاجر لما عرفت
فيما تقدم ان اجر المخطي ليس نصف اجر المصيب بل عشره يدل على هذا ايضا

الى على

اي على انه مصيب من وجه دون وجه فان الثواب الاجر انما يكون
على الصواب ولقائل ان يقول لا نم ذلك بل اجر المخطي على كده في الا
جتهاد واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى
من قبل كان اما القتل والمن فرخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا الكتاب
الذي ورد باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة
وهي القتل او المن فنزول العذاب كان واجبا على ترك العزيمة على تقدير
عدم سبق الكتاب بالرخصة فالمعنى انتفى العذاب بترك العزيمة لسبق الكتاب
بالرخصة فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب بالخطاء في الاجتهاد والمخطي
في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا
الا ان يكون طريق الصواب بينا فيكون الخطاء لتقصير من المجتهد فيعاتب
واما المخطي في الاصول والعقائد فيعاقب بل يكفر او يضلل لان الحق فيها
واحد اجماعا والمط هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية القسم الثاني
من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في
باب الامر اما الحكم الذي اصاب فيه المجتهد فكونه منسوبا الى الله تعالى
ظ وكذا الذي اخطا فيه منسوب اليه تعالى فانه لما كان المجتهد ومن قلده
مأمورون به كان ذلك الحكم بهذا الاعتبار منسوبا اليه تعالى والمحكوم به
وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ليس المراد من المحكوم عليه
والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو المصطلح في المنطق بل من وقع الخطاب

له وما تعلق به الخطاب كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا او نوده الاتي
في ثلثة ابواب باب في الحكم وهو قسمان اما ان لا يكون حكما بتعلق
شيء بشيء اخر او يكون والمراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم
عليه والمحكوم به والا فالتعلق بها حاصل في جميع الاحكام كالحكم بان
هذا ركن ذلك ان كان المتعلق داخلا في ذلك الشيء او سبب ذلك
ان كان المتعلق موصلا اليه في الجملة او نحو كالحكم بان هذا علة له
ان كان مؤثرا او شرط له ان كان الشيء متوقفا عليه اما القسم الاول
فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك اثر
لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الا
جارة وثبوت الدين في الذمة وانما جعل الملك حكما مع ان الحكم هو
الخطاب او الاثر الثابت به على ما سبق ذكره لان ثبوت الملك لما كان
بحسب وضع الشارع جعل الملك حكم الله الثابت بخطابه والاول اما ان
يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا فان
صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا
اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعها
الثواب مثلا او يعتبر فيه المقاصد الاخروية كالوجوب وهو كون الفعل
بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا
هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ

الذمة

الذمة اما الاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود
الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات
الشرعية اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع
وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق
فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة لا يقال البيع الفاسد
يوجب الملك بعد القبض فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر
عليه لان الاثر المقصود من البيع الملك المباح وما يثبت بالبيع الفاسد
انما هو الملك المحظور وكونه بحيث لا يوصل اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه
يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا او
صافه الخارجية يسمى فسادا فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل
لا نفس الحكم وانما يطلق عليهما لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب الشرع ثم في
المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا
اي ارتباط الايجاب والقبول فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ
ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث
لا يمكن رفعه فالنافذ اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ والمنعقد
اعم من الصحيح واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون
حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول فهو الحكم
الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع الترك فان كان

رد على صاحب التوضيح م

واما عدم وجوب قضاء المعلق الفاسد فعلى تقدير تسليمه لا يدل على تفريغ الذمة منه

منه فمن ظن ان الصحة بين الانعقاد والنفاذ فقد سها

والغالب يتعرض لها عندنا لانها ليست من الاحكام اخر فتدبر منه

وهذا مع ظهوره قد خفي على صاحب التنقيح حتى قال لا يظهر الفرق بين الصحيح و النافذ منه

هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض
اعلم ان الفرض على نوعين اصلي كقراءة ثلث آيات في الصلوة وملحق به
كالزيادة عليه والحد المذكور انما هو الاول واما الثاني فيشارك النفل في
الحكم فعلا وبظني واجب وعلى هذا يدخل الاجتهادي في حد الواجب
وبلا منعه فان كان الفعل مما واظب عليه الرسول عم والخلفاء الراشدون
من بعده كالتراويح فسنة السنة بهذا المعنى هو الواسطة بين الواجب و
المندوب اما السنة بمعنى الطريقة المسلوكة في الدين فيعم تلك الواسطة و
غيرها والا فمندوب ونفل والفرق بينهما ان الثاني جامع الكراهة دون الاول
وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل
فحرام وعلى هذا يدخل في حد المكروه كراهة تحريم ثم ان المنع المذكور
قد يتخلف عن الحرام كما اذا ورد فيه الرخصة وبلا منع فمكروه اي كراهة
تنزيهة وان استويا فمباح فهو اخص من الحلال لان الحلال جامع الكراهة
دون الاباحة ومقابله المحظور وهو اخص من مقابل الحلال وهو الحرام
لصدقه على المكروه كراهة تنزيه دون الحرام فالفرض لازم علما وعملا
لثبوته بدليل قطعي حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما لثبوته بدليل
ظني فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف بدليله واما ان كان مأولا فلا يفسق
ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف ويعاقب اي يستحق
العقاب تاركهما اي تارك الفرض والواجب وان فعل لا يثوب بالفرق

بين لفظي الفرض والواجب في المعنى المنقول اليه لا نزاع له في تفاوت
مفهوميهما لغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم كتاب الله تعالى و
بما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع وانما يزعم ان الفرض
والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى
واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي
او ظني فالنزاع لفظي وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم من الفرض
والواجب ايضا وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم
من ان يكون هذا المنع بقطعي او ظني فيقال الزكوة واجبة وقد يطلق
الفرض على ما ثبت بظني كقولنا الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ايضا
وكل من الاطلاقين شايع مستفيض والسنة نوعان سنة الهدى وتركها
يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة
الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده
والسنة المطلقة من غير قرينة انما تطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي
وهو اختيار فخر الاسلام وكثير من اصحاب ابي حنيفة للوفاق الطاري و
عندنا تقع على غيرها ايضا فلا ينصرف الى طريقته عم بدون قرينة قيل
فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين ويرد عليه ان الكلام في السنة
المطلقة وهذه مقيدة وقد يراد بالسنة ما ثبت بها كما قال ابو حنيفة
الوتر سنة وكقول محمد عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة والنفل

رد لصاحب التنقيح

ليس لسهم النبي الجنة يوم القيمة ...

وكذا المندوب يثاب فاعله ولا يسىٔ تاركه قيل وهو دون سنن الزوايد
ويرد عليه ان النفل من العبادات وسنن الزوايد ليس من العبادات
ومنهم يقول احدان نافلة الحج دون التيامن في التنعل والترجل وهو اى
النفل لا يلزم بالشروع عندنا فهو حق لم يمض فيه لا يواخذ بالقضاء
ولا يعاقب على تركه لانه مخير فيما لم يفعله بعد فكذا تركه تحقيقا لمعنى التخيير
فله ابطال ما اداه تبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لحق الغير عن القصد
بل هو بطلان للمؤدى ضمنا وتبعا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع
فانه عين محل النزاع وعندنا يلزم اى النفل بالشروع لقوله تعالى ولا
تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى ولان ما اداه من النفل
صار لله تعالى فوجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل
اليها اى الى صيانته ما ادى الا بلزوم الباقي اذ لا صحة له بدونه فالترجيح
بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها فلا تعارض بين
وجوب صيانة المؤدى المقتضي لزوم الباقي وكون النفل مخيرا فيه
المقتضي جواز ابطال المؤدى حتى يتساقطا وايضا لما وجب صيانة ما
صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد وهو النذر وهو ادنى حالا مما صار
لله تعالى فعلا وهو المؤدى من النفل فما صار له تعالى فعلا اولى يعني ان ابقاء
الشيء وصيانته عن الابطال اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب
اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار

لله تعالى

لله تعالى تسمية فلان يجب اسهلهما وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى
الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب والحرام يعاقب على
فعله وهو اما حرام لعينه اى منشاء الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر
واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية
لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اى في الحرام لعينه قد خرج المحل
من قبول الفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه فحسن نسبة الحرمة واضافتها
اليه فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل منشاء اصلا والفعل تبعا
فيسند الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل اذ خروج العين
عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم لانه
اطلق المحل وقصد به الحال على ما قال كبير فخام اى من اكل الميتة وشرب
الخمر ونكاح الامهات لدلالة الفعل على ذلك كما في الحرام لغيره فانه
اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اى اكله
حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشاء الحرمة لا ان اكلها حرام
بطريق ذكر المحل وارادة الحال فالتجوز ثمة في المسند اليه وهنا في الاسناد
حيث اسند الحرمة الى منشاءها والمكروه نوعان كراهة تنزيه وهو الى
الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب هذا عندهما و
عند محمد الاخير حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الفاسد
فهي ما تعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية وهو ان لا يكون حكما اصليا

لان المسند اليه ... صاحب القدح
فان الحرام ... الا على الاطلاق
لا وجه للفرق ... منه

بل يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وهو ما يكون مشروعا
مع قيام المحرم مباحا كان او مندوبا او واجبا وما وقع من القسم الاول
وهو الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة
وهي اما فرض قطعيا كان او اجتهاديا او واجب او سنة او مستحب
لم يقل او نفل لما عرفت انه قد يكون مكروها فلا يناسب ان يعد من اصول
العزيمة لا غير اي لا يكون العزيمة مباحا ولا حراما ولا مكروها ما دامت
هي حكم اصلي والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق
بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجاز من اي
ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول وهو الذي هو رخصة حقيقة
وهو احق بكونه رخصة فما شرع لم يقل فما ابيح لان الاباحة لا تجامع
الحرمة بخلاف المشروعية مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل
او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لقيام الدلائل الدالة عليها لكن
حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان
قلبه مطمئن بالايمان غير ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل
نفسه حسبة لله في دينه اي طلبا للثواب فاولى من اجراء كلمة الكفر و
كذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار في رمضان في حق المقيم
الصحيح وكذا من العبادات فان الحكم في الاكراه على واحد منها ايضا
كذلك والثاني وهو الذي رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة

فاشرع

فما شرع مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار
وهو شهود الشهر مع قيام غير سفر ومرض مع توجه الخطاب قائم لكن
حرمة الافطار غير قائمة رخصة بناء على سبب هو شهود الشهر تراخي
حكمه وهو العموم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة هنا اولى عندنا
لقيام السبب ولان العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين والعمل بالرخصة
انما شرع لليسر فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة و
متضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى وعند الشافعي العمل
بالرخصة اولى الا ان يضعفه استثناء من قوله والعزيمة اولى فليس
له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على
الافطار فان المكره في الاول مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر
وانما كان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب
للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الا
فطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم
والحرمة قائمان فيه فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كونه مشروع
اجراء كلمة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة
والثالث اي الذي هو رخصة مجازا واتم في المجازية ما وضع عنا من
الاصر والاغلال مثل لتعسر تكليفهم وصعوبته يسمى رخصة مجازا لان
الاصل لم يبق مشروعا اصلا في حقنا حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم

يجب علينا تخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما
في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن رخصة حقيقة بل مجازا والرابع
اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث
ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة كان يشبها لحقيقة الرخصة بخلاف القسم
الثالث كما بينا كقول الراوي رخص في السلم اوله نهى الرسول عم عن
بيع ما ليس عند الانسان فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا يتحقق
القدرة على التسليم وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين
عزيمة ولا مشروعا للنهي عن التعيين فمن حيث ان العينية مشروعة
في البيع في الجملة كان له شبه لحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة وشرب الخمر
ضرورة فان حرمتها ساقطة عنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة
في الجملة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه
استثناء من الحرمة فبقيت مباحة بحكم الاصل ولا ان الحرمة اي حرمة
شرب الخمر لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس اي البنية لانا نبه
واما قصر الصلاة فهو عزيمة والاكمال مكروه ومخالف للسنة ولكنه يسمى
رخصة مجازا وقال الش في القصر رخصة والاكمال عزيمة فرجح بهذا في
التحفة وقال في البدايع روي عن ابي حنيفة انه قال من اتم الصلاة
في سفر فقد اساء وخالف السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم
الاصلي بعارض الى تخفيف وتيسير ولم يوجد معناه في الصلاة في الاصل

فرضت

فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر جميعا ثم زيدت ركعتان في حق
المقيم واقرت الركعتان على حالهما في حق المسافر كما كانتا في الاصل
فانعدم معنى التغيير في حقه وفي حق المقيم وجد لكن الى الغلظة والشدة
لا الى السهولة واليسر ولا دلالة في كون الصلاة المقصورة صدقة
روي عن عمر رضه انه قال انقصر الصلاة ونحن امنون فقال عم ان هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته على ما ذكر من كون القصر
رخصة فان الصدقة ما عبر عنه بالقصر مجازا وهو اقرار الركعتين على
حالهما في حق المسافر والفرق بين رخصة الاسقاط ورخصة الترفيه
يتضمن الرفق وعدمه تقريره ان الخيار اللازم لاولى الرخصتين انما
يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في افطار المسافر فان كلا منهما سبب موافقة
المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد منقوض بو خفة
المسح فانها رخصة ترفيه دل على ذلك ان الغسل مشروع وان لم ينزع
خفيه ولاجل ذلك يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل في الخف حتى انغسل
اكثر رجله يعني ان الرفق متعين في المسح ولا رفق في العمل بالعزيمة
واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق شيء بشيء اخر
فان الشيء المتعلق ان كان داخلا في الاخر فهو ركن وان كان
مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس من ان المراد بتاثير شيء ههنا هو اعتبار
الشرع اياه بحسب نوعه او جنسه ليترتب في الشيء الاخر لا ايجادا كما

في العلل العقلية فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب الا فان
توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اخلا من ان يدل على وجوده فعلامة
لا يذهب عليك ان العمدة في هذه التقسيمات هو الاستقراء والذى
ذكر في صورة الحصر لمجرد الضبط والاقفوله والا فلا اقل الحكم لجواز
التعلق بوجه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بجهة الصلوة اما الركن
فقد ظهر حده مما تقدم وقد شنع بعض الناس على اصحابنا حيث قالوا الا
قرار ركن زايد ووجه التشنيع ان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن
ليس بركن لان الزايد خارج والركن داخل فانه ان كان اى الافراد
ركنا يلزم من انتفائه انتفاء مركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد
فنقول الركن الزايد يعني اعتبره الشارع في وجود المركب لانه حكمه
لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب
موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زايدا بهذا
الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان وقد
يكون باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر واليه اشار بقوله
وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان
فالراس ركن ينتفي الانسان اى حكمه من الحيوة وتعلق الخطاب به
بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما
العلة وهي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة يطلق على معان اخر

بحسب

بحسب الاشتراك او المجاز فينقسم الى اقسامه كما ينقسم العين الى الجارية
والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والرجل الشجاع باعتبار ما يطلق
عليه اللفظ وبيانه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور وهي اضافة
الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان واشار الى هذا بقوله
فاما علة اسما ومعنى وحكما اى يضاف الحكم اليها بلا واسطة هذا
تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم
عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح والقتل للقصاص
فعندنا هي مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية وان كانت متقدمة
عليه بالذات وفرق بعض مشايخنا بينهما اى بين العقلية والشرعية
فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط
كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط واما اسما ومعنى كالبيع
الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك مضاف اليه علة اسما
ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون
علة حكما على ما ذكرنا في اخر فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يدخل
على الحكم فقط لا على السبب الذى هو اكثر خطرا من الحكم ودلالة كونه
اى كون البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سببا وان كان الحكم
يتراخى عن العلة اسما ومعنى كما يتراخى عن السبب ان المانع اذا زال
بان ياذن المالك في بيع الفضولي ويمضي مدة الخيار وجب الحكم به

اي بالملك من حين الايجاب اي من وقت العقد حتى يملكه المشتري و
زوايده المتصلة والمنفصلة في زمان التوقف وكالاجارة عطف
على قوله كالبيع فانها علة اسما ومعنى حتى صح تعجيل الاجرة ولو لم
يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست الاجارة
علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا
عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي لكن الاجارة تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت
الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين العقد
بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع
كما بينا فكانه ليس مثلك لتخلل زمان وكذا الكل ايجاب مضاف الى المستقبل
صريحا كقوله انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه
وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه لكن يشبه الاسباب وكذا النصاب
علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما
لتراخي الحكم الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه ثم انه علة
تشبه الاسباب لعدم مقارنة الحكم وليس سببا حقيقيا لان ذلك موقوف
على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك لان المؤثر هو المال
النامي لا مجرد وصف النماء فانه قايم بالمال لا استقلال له اصلا فلا يصلح
ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي وليس النصاب

علة

علة العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء
حاصلا من النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي انما يحصل
بزيادة الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في
التجارة والنماء الحكمي هو حولان الحول ولا يحصل شيء من ذلك بنفس
النصاب حتى يوجب النصاب صحة الاداء قبل تمام الحول لكونه
علة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية فيتبين بعد الحول انه
اي المؤدى كان زكوة وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى
حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة حتى اذا
رجع عن شهادة التزكية وقال تعمدت الكذب ضمن الدية خلافا لابي
يوسف ولما كان من الامثلة من قبيل علة العلة عمم الحكم فقال وكذا الكل
ما هو علة العلة كشري القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة
في جميع هذه العقود تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل
الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول لكن لا يتحقق
في شري القريب التراخي فتشبيهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير
واما بكسر الهمزة ثالثه شبهة العلة كجزء العلة وهذا هو العلة معنى لو
جود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم
الترتب عليه ولا سببا لان السبب طريق موضوع لثبوت الحكم بعلة
وجزء العلة ليست كذلك والمراد بالجزء غير الجزء الاخير او احد الجزئين

الغير المرتبين كالقدر والجنس ولذا قال فخر الاسلام انه وصف له شبه
العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وفيه نظر لانه لا تاثير لاجزاء
العلة في اجزاء المعلول على ما هو المذهب عندهم وانما المؤثر هو تمام
العلة في تمام المعلول ولذلك قال الامام السرخسي انه سبب محض
لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه
الجزء الاخر فيثبت به اي بجزء العلة ما يثبت بالشبهة لان جزء العلة
له شبهة العلة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر
او الجنس واما العلة علة معنى وحكما لا اسما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة
والملك للعتق فان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة الا ان للملك ترجيحا
بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في
حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية واليه اشار بقوله فاذا تاخر
الملك يثبت الحكم اي العتق به فيه نظر لان الملك علة اسما ومعنى وحكما
لان اضافة الحكم اليه وثبوته به شايع في عبارة القوم وكيف لا يكون
علة اسما مع ان الجزء الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير
الحكم مضافا اليه واجيب عنه بانه ليس فيما هو علة اسما ان يكون هو
موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع
في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب اعني
يصح نية الكفارة عند الشراء لان نية الكفارة يعتبر عند الاعتاق فيعتبر

النية عند الشراء ويصح اذا كان شريكا عندهما ولا يضمن عند ابي
حنيفة والخلاف فيما اذا اشتريا معا اما اذا اشترى القريب بعد
الاجنبي يضمن بالاتفاق والفرق له ان في الاول رضي الاجنبي
بفساد نصيبه حيث اشترك القريب ولا يعتبر جهله وفي الكلام يرضى
او لحاق القرابة عن الشراء كما اذا اشترى اثنان عبدا مجهول
النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه يثبت العتق بها اي بالقرابة حتى
يضمن مدعي القرابة قيمة نصيب شريكه ولو كانت القرابة معلومة
قبل الشراء لا يضمن بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد
لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فاذا رجع يضمن
النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بها
واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه
كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء
المفاصل والمس والنكاح اقيما مقام الوطء في ثبوت النسب وحرمة
المصاهرة وما ذكر المدعو اليه في الثلثة الاول لظهور وقوعها او
باقامة الدليل مقام المدلول كالاخبار عن المحبة مقامها في قوله ان
احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق وحدوث
الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي
لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور

اي وجد منه وسيلة فرضي فساد الا نصيبه
الرضا لانه وجد مع الجهل وانه لا يعتبر
جهله بانه عرفه لانه يتغير به
حسنا

اطلق الملك حتى يتناول الاعتيادي
والاضطراري كالارث ومن ههنا
ظهر وجه العدول عن عبارة الاتحاد
الى الحدوث منه

المذكورة في قوله اما دفع الحرج كما في اجتنبني وكما في الاستبراء
واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل
والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا
كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطء في الحرمة حالتي الاعتكاف
والاحرام اذا كانت مع الزوجة والامة وهذا ماذكر بقوله
في الحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء
الختانين والفرق بين الحرج والضرورة ان في الاول لا يمكن الوقوف
على ذلك الشيء كالمحبة فان الوقوف عليها حرج فالضرورة داعية الى اقامة
الاخبار مقامها واما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين
فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما
وبالتقسيم العقلي الذي يرتقي الى اقسام سبعة ينحصر فيها العلة
بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط والتقسيم المذكور يقتضيهما
والاحكام يدل على ثبوتهما الا ان القوم لم يصرحوا بهما ولم يجعلوا
الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول
علة معنى لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة
العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا التقسيم بعينه
والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط
كالداعي مثلا اذا كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لوجود

المقارنة

المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير
للسبب الداعي فكيف لجزئه وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه
الحكم فالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان
دخلت الدار فانت طالق علة حكما فقط واما السبب فاعلم انه
لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت العلة مضافة اليه
اي الى السبب حادثة به كسوق الدابة شيئا فانه علة لهلاكه ومع
العلة مضافة الى سوقها وحادثة به وهو السبب لان السوق لم يوضع
للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق اليه فالسبب في معنى العلة
فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة
كالحرمان عن الميراث والكفارة والقصاص فيضاف الحكم اليه اي
الى السبب فيجب الضمان ان لم يقل فيجب الدية لان المتلف لا يلزم
ان يكون انسانا كسوق الدابة وقودها ويجب الدية بالشهادة
بالقياس للقصاص اذا رجع لا يجب القصاص على الشاهد عندنا كما
اذا شهدا ان عمروا قتل زيدا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه اي لان
القصاص جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد وشهادته انما صارت
قتلا اي موجبة للقتل بحكم القاضي واختيار الولي القصاص على الدية
وان لم تكن العلة المتوسطة بين السبب والحكم مضافة اليه اي الى السبب
نحو ان يكون العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي اي فالسبب سبب حقيقي

لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال
يسرقه والدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب و
الحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في السرقة والغازي في
الدلالة على الحصن فينقطع منه العلة نسبة الحكم الى السبب والاجنبي
اجنبي قال لآخر تزوج لهذه المراة فانها حرة ففعل واستولد ها
فاذا هي امة قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا
الشرط اي شرط انها حرة فانه يضمن الوكيل او الولي قيمة الولد ولا
يلزم علينا المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع
انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم
انما يضمن بازالة الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت الازالة
بافضائها الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن وان
حصلت مجرد الدلالة والمراد بالدلالة احداث العلم في الغير فيجب ان
لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد ثم بين ان ازالة الامن سبب
الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم
اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل
البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة الامن وبخلاف صيد الحرم اذا
دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان كون صيد الحرم
محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا

بمسكه

بمسكه للدفع فوجاء به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع
السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد القتل بنفسه
وان اسقط من يده فجرحه يضمن الدافع لعدم تخلل فعل المختار بينهما
ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتعليق والاعتاق والنذر
المعلقة صفة لهذه الثلثة نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فعبده حر ان دخلت الدار فلله على كذا الجزاء وهو وقوع
الطلاق والعتق ولزوم المنذور به متعلق بقوله المعلقة لانها اي لان
هذه الامور المعلقة ربما لا يوصل اليه اي الى الجزاء بان لا يقع المعلق
عليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود وسميته هذه الصيغ اسبابا مجازية
انما هي قبل وقوع المعلق عليه كاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة
مجازا لانها اي لان اليمين للبر اي موضوعه فلا توصل الى الكفارة و
انما يفضي اليها الحنث فلا يكون اليمين سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد
الشرط في هذه العقود الثلث يصير الايجاب الباقي علة حقيقة لتاثيره
في وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليه والافضاء به بخلاف اليمين للكفارة
فانه اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة فان الحنث علتها لا البر وعند
ان في هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك بان قال لاجنبية
ان نكحتك فانت طالق او لعبد لغيره ان ملكتك فانت حر يكونا باطلا
لعدم الملك عند وجود العلة وجوز ان في التكفير بالمال قبل الحنث لجواز

قد انعقد صحيحا فيه سبب مجازا منفصل بنحو
ما هو سبب ولا يحنث فيه ولا لان النذر
حقيقة ودونه ما هو سبب مجازا للجزاء منه

التنجيز قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد
السبب وهو النصاب ثم عند الثلثة لهذا المجاز المعلق بالشرط الذي هو
سمي سببا مجازا شبهة الحقيقة اي شبهة السببية وهذا يبحث في ان التنجيز
هل يبطل التعليق ام لا كما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعند زفر لا يبطل التنجيز التعليق
حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار يقع الطلاق واشار الى
استدلال زفر بقوله لانه لما لم يكن الملك والمحل عند وجود الشرط قطعي
الوجود ليصح التعليق فانه يحتاج الى الملك حال وجود الشرط لان
زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر
الى الملك واما التعليق فلا يفتقر اليه حالة التعليق فاذا علق بالملك
نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط
فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق
فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم
شرطنا وجوده في الحال اي وجود الملك في حال التعليق ليترجح جانب
الوجود اي وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيصح التعليق
وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على غلبة الدليل على وجود
الملك عند وقوع الشرط وهو الاستصحاب فما لا يبطله اي لا يبطل التعليق
زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث بناء على احتمال حدوثه عند

وجود

[illegible]

وجود الشرط اتفاقا لا يبطله زوال المحل بان يطلقها الثلث بناء على
هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء
المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو
تزوجها بعد الزوج الآخر يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء
التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فقلنا اليمين سواء كانت
بالله تعالى او بغيره ما شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك
وتقويته جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء
اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحو اذا كان اليمين
بغير الله تعالى كما ان اليمين به تعالى يجب مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو
المقصود من الحلف والمنع فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي
قبل فوات البر فلا بد من المحل اي كما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك
لا بد لشبهته منه ويكون المسبب ثابتا بناء على قدر السبب فاذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت الدار
يترتب عليه هذا الجزاء المخوف وهو وقوع الطلاق فيكون وقوعه مانعا
من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فيبطله اي التعليق زوال
المحل بان طلقها ثلثا لفوات محل الجزاء لان المرأة اجنبية عن الزوج في
حق الطلقات كما يبطل التعليق بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا
لا يبطله زوال الملك بان طلقها ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع

اليها واما التعليق بالتزوج نحو ان تزوجتك فانت طالق فان
الشرط فيه مضمون بالجزاء لوجود الملك عند وجود الشرط ضرورة ان
التزوج يلزمه ملك النكاح فيكون الشرط مضمونا بالجزاء من غير حاجة
الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب يستغنى عما ذكر من ان
الشرط فيه اى في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت
قبلها اى قبل العلة وانما هو جواب اخر تقديره ان الشرط ههنا اعنى
في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد
بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة
الشئ قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة
بالحقيقة ولان شبهة الشئ لا يثبت حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح
في غير النساء واعلم ان لكل من الاحكام سببا اى ما يترتب الحكم عليه
على ما مر في فصل الامر وانما يترتب الحكم عليه وان كان بايجاب الله تع
تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة
الاسباب الظاهرة فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى على ما ورد به
النقل وشهد به العقل حدوث العالم وامكانه ولما كان هذا السبب
في الافاق والانفس موجودا دائما واليه الاشارة في قوله تعالى سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية يصح ايمان الصبي المميز وان لم
يخاطب به لتحقق سببه ووجود ركنه وللصلوة الوقت على ما مر في فصل

ان المامور

ان المامور به نوعان وللزكوة ملك المال ولما الحاجة ان يقال تكرر الوجوب
بتكرر وصف يدل على سببيته ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول
فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب تدارك لدفعه بقوله الا ان الغنى
المعتبر في اداء الزكوة بدلالة قوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى
لا يكمل الا بمال نام ليتصرف بسبب النماء الى الحاجات المتجددة فيبقى
اصل المال فيحصل الغنى فيتيسر الاداء والنماء بالزمان وهو امر
باطن فاقيم الحول الذي هو السبب المؤدى الى النماء مقامه فيتجدد المال
تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا ولما كان احوال
الناس في الغنى مختلفا قدره الشرع بالنصاب وللصوم ايام شهر
رمضان لكل صوم يوم لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من
اليوم سبب لصوم ذلك اليوم ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه
يقال مان يمون عياله اذا قام بكفاية امرهم وانما الفطر شرط لقوله عم
ادوا عمن تمونون وعن اى لفظة عن اما لانتزاع الحكم عن السبب
كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او لان يجب عليه
فيؤدى عنه اى لوجوب شئ على محل فاداه غيره عنه كانه نائب عنه
كما في العاقلة فانها ادى الدية والضابط لعدم الوجوب على العبد
لانه لا يملك شيئا والصبي لانه غير مكلف والفقير لانه ممن يجب الصدقة
له فلا يجب عليه والكافر لانه ليس من اهل القربة فيثبت الاول

وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس فيكون الرأس هو السبب
ولما استشهدوا ان يقال الصدقة تضاف الى الفطر فدل على سببية الفطر
تداركه بقوله والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة الى الرأس
واذا تعارضتا سقطتا وهي اي الاضافة تحتمل الاستعارة لان الحكم
قد يضاف الى غير السبب مجازا بخلاف تضاعف الوجوب فان المجاز لا
يجري فيه وهو تضاعف غير السبب ليست بواردة في الشرع بخلاف الا
ضافة الى غير السبب فانها شايعة كحجة الاسلام وصلوة الفجر وايضا
وصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعليق الحكم بالوصف المذكور
في الحديث يشعر بان علة الصدقة يحسب وجوب المؤن والاصل فيه رأس
يلي عليه كما في العبيد والبهايم وللحج البيت بدليل الاضافة واما الوقت
والاستطاعة فشرط الاول شرط لجواز الاداء والثاني لوجوبه
م وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء
الحقيقي لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته وبهذا الاعتبار
هو اي العشر مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو اي والحال ان الخارج
م نتيج الارض عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها
جزء من النصاب وكذا الخراج سبب وجوبه الارض النامية الا ان
النماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة وذلك لان الخراج مقدر
بالدراهم فيكفي النماء التقديري فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو

الارض

الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة
عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصارت سببا للذلة ولذلك اي
ولاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة
في الخراج لم يجتمعا عندنا لتنافيهما وان كان كل منهما مؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض خلافا للشافعي وللطهارة ارادة ما لا يجوز
بدونها صلوة كان او غيرها كمس المصحف والحدث شرط لوجوبها و
ليس بسبب لان سبب الشيء وان كان سببا لوجوبه ما يلايمه لا ما ينافيه
م وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة والقتل وزنا مراده
ان السبب يكون علة وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة
يكون محظورات محضة وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر
والاباحة لما فيه من معنى العبادة والعقوبة ولشرعية المعاملات كا
لمناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص
م البقاء المقدر للعالم الى قيام الساعة وللاختصاصات الشرعية التي هي
اثار لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق
م التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه
الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف
كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان
الغرض ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة يطلق عليه اسم السبب ايضا

مجازا وان لم يكن هو اى ذلك الحكم الغرض كالشراء بملك المتعة فان العقل
لا يدرك ما يشتر لفظا اشترت فى هذا الحكم وهو بمنع المكلف وليس الغرض
من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل ما يشتره
كما ذكرنا فى القياس لحقق باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض و
هو الحقيقى حيث يتوقف عليه الشئ فى الواقع عقلا او حكم اى شرعا
حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهادة للنكاح فلولا يصح الا عند
تعذره والبداشارة بقوله والوضوء للصلوة او جعليا بعتبره المكلف ويعلق
عليه تصرفاته وهو بكلمة الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق او دلالة
اى بدلالة كلمة الشرط نحو المراة التى اتزوجها طالق لانه فى معنى ان تزوجت
امراة فهى طالق باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط
وقد مر فى مفهوم المخالفة ان اثر التعليق عندنا منع العلة وعنده منع
الحكم اليها فيضاف اليه اى الى الشرط كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم
ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين اى التعليق يضمن الكل فقط كما اذا
اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير بان شهدوا ان الزوج خير امراته
والاختيار بان شهدوا ان المراة اختارت نفسها فقضى القاضى بوقوع
الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار لان شهود التخيير
سبب يفضى الى الحكم فى الجملة وشهود الاختيار علة بحسب ما لزوم المال
فالحكم يضاف الى العلة دون السبب فان قال المولى ان كان قيد عبده

[illegible]

عشرة

[illegible] كان ان [illegible]
[illegible] التزور [illegible] الا [illegible]
[illegible] الشهادة حيث قال اذا [illegible]
هو التعريف [illegible]

عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه
عشرة ارطال فقضى القاضى بعتقه ثم حله المولى فاذا هو ثمانية يضمنان
قيمته عند ابى حنيفة لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده لا
بثبانه على دليل شرعى واجب العمل به ولا بد من صيانته عن البطلان بخلاف
ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا لا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف
على حقيقة الصدق وههنا تحقيقه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد
اذ لا يمكن المعرفة الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء
ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة
هى التعليق لا يصلح للاضافة اليها لانه يتصرف من المالك فى ملكه من
غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه فتعين الاضافة الى الشرط
وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود يقدوا بالكذب المحقق
فيجب الضمان عليهم بخلاف رجوع الفريقين اى شهود اليمين وشهود
الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها يثبت العتق بطريق التعدى
وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ فى الباطن لانه مبنى على
الحجة الباطلة وانما ينفذ فى الظ لان العدالة الظاهرة دليل
الصدق ظاهرا فيعتبر حجة فى وجوب العمل واذا لم ينفذ فى الباطن
كان القيد دقيقا بعد القضاء فيعتق العبد بحل القيد فلا يضمن الشهود
وكذا حافر البئر فانه شرط يعارضه علة لا يصلح لاضافة الحكم اليها

هذا وفق ما ذكر فى الاصول فخر الاسلام
وما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات
الشرعية من التصرفات المشروعة وما فى
التوضيح من قوله والعلة قضاء قضاء
القاضى منظور فيه فانه صرح فى مسئلة
رجوع الفريقين ان العلة شهود
التعليق وهى صالحة لاضافة الضمان
اليها لانها ابتت العتق بطريق التعدى
حيث ظهر كذبهم بالرجوع
منه

والشرط هو الحفر فان الثقل علة السقوط لكن الارض مانعة من السقوط
فازالة المانع صارت شرطا للسقوط وهو امر طبيعى والمشى مباح
وهو سبب يشارك العلة فى الافضاء الى الحكم والانفصال به فلا يصلح
لاضافة الحكم وهو الضمان اليهما فيضاف الحكم الى الشرط لان حافر
الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر فى غير ملكه ولا يضاف الى السبب
وهو المشى لانه مباح محض بخلاف ما اذا وقع نفسه فى بئر العدوان فانه
لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة اليها
فلا يضاف الى الشرط واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل
بعد الاشهاد فنحو قسم الاسباب اذ لا معنى للتسبيب الا الافضاء الى
الحكم والتادى اليه من غير تاثير وهو حاصل فى هذه الامور واما شرط
فى حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب ذلك الفعل
اليه اى الى الشرط كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا
فان الحل مباح لكون حل القيد فى حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان
لما سبق الاباق الذى هو علة التلف صار الحل الذى هو الشرط
كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة لانه طريق الى الحكم ويفضى اليه
بان يتوسط العلة بينهما وانما لم يجعل الشرط كالعلة لانها مستقلة غير
مضافة الى السبب ولا حادثة به وانما قال على صورة العلة لان الشرط
المحض يتقدم على انعقاده علة لما سبق ان التعليق يمنع العلية الى

وجود

وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة والشرط المحض
يتاخر عنها اى عن صورة العلة وفيه نظر لان ما يتاخر عنها انما هو فى الشرط
التعليقى لا الحقيقى كالشهادة فى النكاح والطهارة فى الصلوة و
العقل فى التصرفات وكذا لا يضمن عندهما اذا فتح باب قفص او باب
اصطبل فنفر الطاير او البهيمة خلافا لمحمد فانه يضمن عنده لان
فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه
فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما
يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فاذا خرجا على فور
الفتح يجب الضمان فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة
الافعال الطبيعية مستقل الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما
فقد خبط لهما انه اى فعلهما هدر فى اثبات الحكم به واضافته اليه لا فى
قطعه اى قطع الحكم عن الغير اى عن الشرط فان فعلهما لا ينافى ذلك
كالكلب يميل عن سنن الارسال اى ارسل صاحب الكلب اياه على
صيد ثم مال عن سنن الصيد ثم اتبعه واخذه فانه لا يحل لان
فعله وهو الميل عن السنن هدر فى اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه
معتبر فى منع اضافة الفعل الى المرسل ولا شك ان هذا جواب عن
الاستدلال الاول لمحمد واذا قال الولى اى ولى الدم سقط الماشى
فى البئر وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اى للحافر لانه يدعى صلا

جنة

العلة لا اضافة ويدعى قطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل و
لا يعارض هذا بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر لان التمسك
بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة
فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه بخلاف الجارح
اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب علة واما بشرط اسما لتوقف
الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده كما اذا علق الطلاق
بشرطين اسما لا فاولهما وجودا اي باعتبار الوجود شرط اسما لا حكما
حتى اذا وجد الشرط الاول في الملك لا الشرط الثاني لا يطلق وبالعكس
يطلق خلافا لزفر كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت
طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها ودخلت الاخرى تقع
الطلاق عندنا الثلثة لان الملك شرط عند وجود الشرط للصحة وجود
الجزاء لا للصحة وجود الشرط فيشترط الملك عند الشرط الثاني لا الاول
ولذلك ان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها
فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم
تطلق اتفاقا واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم
لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متاخر
عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا تتوقف
على احصان يحدث متاخرا عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاده

العلة

العلة الى ان يوجد هذا تفسير الشرط التعليقي فان لزوم التاخر
عن صورة العلة انما هو فيه لا الشرط الحقيقي المشار تفسيره و
مثاله قبل هذا فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط
الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرها معا
فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط ولما كان في
كون الاحصان علامة نظر قال ثم ان كان الاحصان علامة لا
شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة
الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت الاحصان ايضا اي
تفريعا على ما ذكر بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه
كافر انه اعتقه فيكون الشهادة على مولاه الكافر فيقبل ويثبت
عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر
قيل لا يثبت عتقه بشهادتهما وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق
لولا الزنا لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم
ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان وقيل يثبت بها
العتق ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا فيكون شهادتهما
متضمنة بثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر
فيقبل وضرر الثاني يرجع الى العبد المسلم فلا يقبل والى هذا اشار
بقوله قلنا لشهادة النساء خصوصا بالمشهود به وهو الطوق في عدم

القبول دون المشهود عليه لانها اى لان شهادة الرجال مع النساء
لا يثبت العقوبة وههنا اى فى صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال
مع النساء لا يثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن تتضمن ضررا
وهو تكذيبه ودفع النكاح بالمشهود عليه وهو المسلم وهى اى شهادة
الرجال مع النساء تصلح لذلك الضرر على المشهود عليه المسلم
وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهى تتضمن
ضررا بالمسلم وهو العبد الذى اعتقوا حرية ليثبت عليه الرجم فلا تصلح
شهادة الكفار لذلك الاضرار بالمسلم والحاصل ان امتناع قبول
شهادة النساء لخصوصية فى المشهود به وذلك منتف فى الاحصان
لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية فى
المشهود عليه وهو كونه مسلما والرق مع الحيوة جزء من العتق مع
الرجم وعلى هذا اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان
يثبت بما لا يثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة
يقبل من غير فراش اى فى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل
ظاهر عطف على قوله فراش ولا اقرار به اى بلا اقرار الزوج بالحبل
لانه لم يوجد هنا اى فى شهادة القابلة الا تعيين الولد وهى اى
شهادة القابلة مقبولة فيه اى فى تعيين الولد فاما النسب فانما
يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق و

عقد

وعند ابى حنيفة لا تقبل شهادة القابلة فى الصورة المذكورة
لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فلا تكون
علامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت
النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة وهو رجلان او رجل
وامراتان بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة المذكورة وهى الفراش
القائم والحبل الظاهر والاقرار من الزوج واذا علق بالولادة
طلاق يقبل شهادة امراة عليها اى على الولادة فى حق الطلاق عندهما
لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان متعلقا بها من الطلاق وغيره
لا يقبل عند ابى حنيفة لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها وجود
الطلاق فيشترط لاثباته اى لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه
وهو الطلاق فلا يثبت الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين
والذى ذكر فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد
احدهما فعند ابى حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما فى تعليق
الطلاق بالحيض كما فى العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات
حكمها على ان مثل الحجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال
كالولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق فيما نحن
فيه ولا امتناع فى ثبوت الولادة فى حق نفسها لا فى حق الطلاق
كما فى شهادة المراة على عدم بكارة امة بيعت على انها بكر فى حق الرد

فى التنقيح على ثبوتها [illegible]
انه البكارة والسعود [illegible] الكلام
منه

فان شهادتهما لا تقبل فيه على البايع وان كانت مقبولة في البكارة و
عدمها بل يحلف البايع على انها ليست بثيب وقال الشافعي الاصل
في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يوقف كونه
اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين
وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجناية
فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز عن
اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عنده وان لم يجلد و
عندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز
عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد ولما اتجه ان يقال الجلد ورد
الشهادة قد ترتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى و
الذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة في حق رد
الشهادة فكذا في حق الجلد فكان ينبغي ان يقوم الجلد على العجز
لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الش فيه اجاب
عنه بقوله بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي لا مرد له فان اقيم قبل العجز
فربما كان بغير حق فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان
ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة
وكان صادقا في ذلك القذف واما عدم قبول الشهادة فانه حكم
شرعي يحكم بسقفه قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه

مقبولة

مقبولة حسبة لله تعالى ودفعا للفاحشة ولما اتجه ان يقال لما احتمل
القذف الحسبة ولم يكن جناية محضة ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد
الشهادة اجاب عنه بقوله وهو اي القذف وان احتمل ان يكون
حسبة لا يحل ولا يجوز الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد
الشهود فاذا مضى زمان يمكن فيه من احضارهم ولم يحضر صار
القذف كبيرة فيقتصر على حال العجز لا مستندة الى الاصل لاحتمال
انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او
غيبتهم او امتناعهم عن الاداء فيكون العجز شرطا لرد القاضي شهادة
الرامي لا علامة والعفة اصل في المسلم لكن لا يصلح لاثبات رد
الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط
ثم اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد القاذف
يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد اي اذا اتى بالبينة
على الزنا بعد ما جلد القاذف لكن بعد التقادم يبطل الرد اي رد
شهادة القاذف ولا يثبت الحد اي حد الزنا على الزاني لان تقادم
العهد مانع شبهة في درء الحد

باب المحكوم به

وهو الفعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشرع وهو قسمان ما
ليس له الا وجود حسي المراد بالحسي ما يعلم بمدركات العقل بطريق
التغليب ليدخل فيه تصديق القلب والنية في العبادات وما له

وجوداً آخر شرعيا مع وجوده الحسي ومعناه ان يعتبر الشارع له اركانا
وشرايط يحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص يوجد بوجود
تلك الاركان والشرايط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع فالا
ول بعد ان يكون سببا لحكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر
بان جعله الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي وهو اما
صفة لفعل المكلف او اثر له او لم يكن سببا له كالزنا فانه حرام
وهو سبب لوجوب الحد وهو صفة لفعله وكالاكل ونحوه فانه تارة
واجب واخرى حرام وليس سببا لحكم شرعي وكذا الثاني كالبيع فانه
مباح وهو سبب لحكم آخر اثر له وهو الملك بخلاف الاكل فان الشارع
لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك
من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه وكالصلوة فانها واجبة
وليست سببا لحكم آخر والوجود الشرعي بحسب الاركان والشرايط اعتبرها
الشارع فان وجدت الكل فان حصل معها الاوصاف المعتبرة
شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا بالاصل والوصف والا اي وان
لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد الاركان
او الشرايط يسمى باطلا كبيع الملاقيح فانه بطل لانتفاء الركن
والنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط والفاسد صحيح باصله دون
وصفه فاما الصحيح المطلق من غير قيد فيراد به الاول اي ما

وجدت

وجدت الاركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة
وعندنا في الفاسد والباطل مترادفان ولا مشاحة في الا
صطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله وهو ما يتعلق به النفع العام
من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا
فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى قال الله تعالى و
لله ما في السموات والارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال
عن الكل او حقوق العباد بمعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة
مال الغير او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا والثاني غالب
ولا وجود لقسم آخر وهو ما اجتمعا فيه الحقان على التساوي اما حقوق
الله تعالى فثمانية بحكم الاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه
وكل من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى
ان في جملة الفروع منه الثلثة لا بمعنى ان كلا منها يشتمل عليها فالايمان
اصله التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لجميع ما يجب تصديقه
م والاقرار باللسان ملحق به لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على
تصديق القلب حتى ان تركه اي ان لم يقر باللسان مع القدرة عليه
م لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا كشمس
الائمة وفخر الاسلام فهو عندهم ركن للايمان وملحق باصله اما عند
البعض فالايمان التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية

وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان
الميراث وحقوق دائرة بينهما كالكفارات
وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها
معنى العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس
الغنائم منه

فمن صدق بقلبه ولم يقر باللسان مع تمكنه منه مؤمن عند الله دون
الناس فلا يجرى عليه الاحكام وهو اى الاقرار اصل فى حقها اى فى
حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح ايمان المكره على الاقرار باللسان
مع قيام القرينة على عدم التصديق فى حق الدنيا ولا يصح ردته
اى ردة المكره لقيام المعارض وهو الاكراه وزوايد الايمان الا
عمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها بناء على ان فيها
معنى المؤنة كمال الاهلية المشروطة فى العبادات الخالصة ومؤنة
فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدى هذا النوع على المسلم لما فيه من معنى
العقوبة والذل لكنه يبقى عليه حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج
كان عليه الخراج لا العشر لانه اى لان الخراج لما تردد بين الاسم من المؤنة
والعقوبة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب
على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الو صف
ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدئ هذا النوع على الكافر لكن يبقى
عليه عند محمد كالخراج على المسلم وعند ابى يوسف يضاعف العشر لانه
فيه اى فى العشر معنى العبادة المشتملة على القربة والكفر ينافيها من كل
وجه فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف اذ هى اى
المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اى من ابطال العشر ووضع الخراج
مقامه وعند ابى حنيفة ينقلب العشر خراجا اذ التضعيف امر ضرورى

يثبت

يثبت باجماع الصحابة رضى الله عنهم على خلاف القياس فى قوم باعيانهم تعذر
ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فلا يصار اليه مع امكان
الاصل وهو الخراج وحق قايم بنفسه اى لا يجب لاحد فى ذمة احد
كخمس الغنايم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات
قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت فى حق الصبى اذا قتل مورثه
عمدا او خطاء لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطى مقصر لكونه محل
الخطاب وحكم الخطاء فى حق العبد غير موضوع فلزمه الجزاء القاصر ولا يثبت
حرمان القاصر فى القتل بسبب كحفر البير ونحوه والشاهد اذا رجع اى شهد
على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لانه اى لان الحرمان
جزاء المباشرة كما بينا قبله ولا مباشرة هنا وحقوق دايرة بين العبادة
والعقوبة كالكفارات فلا يجب هذا النوع على المسبب كحافر البير
لانها اى لان هذه الحقوق جزاء الفعل والصبى عطف على المسبب لانه
لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعى فيهما اى فى المسبب والصبى لانا
عنه ضمان المتلف ولا فرق فى التلف بين المباشرة والتسبب ومراده
بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفايت بفعل بفساده كالاعتقاد
الفايت بالقتل وهذا لا يصح فى حقوق الله تعالى لانه تعالى منزه عن ان
يلحقه خسران يحتاج الى جبره وانما الضمان فى حقوقه جزاء للفعل ولا يجب
على الكافر لوصف العبادة وهى اى العبادة غالبة فيها اى فى الحقوق

والمرفوع بالنفس ارتفع [illegible] منى
انتهاء والنسيان كما [illegible] الاقوة ويعذر النفسير
بينا الخطاء حتى يضعه اذا [illegible] الخطاء النفى
الموضع تفصيلا منه وهو [illegible] عليهم [illegible] الدم
فافهم

المذكورة الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اى
لان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيه وفيه نظر
ثم انه على خلاف ما صرح به السلف من ان جهة العبادة فى كفارة الظهار
غالبة وكذا كفارة الفطر فان وصف العقوبة غالبة فيها لقوله عم من
من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر يقيد الافطار بالتعمد
الذى به يتكامل الجناية ثم ترتب الوجوب عليه دل على غلبة العقوبة
ولاجماعهم على انها اى على ان الكفارة لا تجب على الخاطئ ولو لم يعتبر فى
سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء وفى كمال الجناية كمال العقوبة و
لان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة بوجه ولما اتجه ان يقال
فح ينبغى ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة اشار الى دفعه بقوله لكن
الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار
ابطال حق ثابت اى لا يتصور الجناية بالافطار بعد تمام ولكن يتحقق
بهذا الاعتبار قصور ما فى الجناية بل هو منع عن تسليمه اى تسليم الحق
الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اى العبادة والعقوبة ولم
يجعل الزاجر عقوبة محضة وهى اى كفارة الصوم عقوبة وجوبا بمعنى
انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة
اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهى قربة وقد
وجدنا فى الشرع ما هذا شانه كاقامة الحدود فانها واجبة بطريق

العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها ولم نجد
على العكس اى ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا
لمن يقول لم يعكس حتى تسقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة
الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضى فى المنفرد برؤية هلال رمضان
اذا رد القاضى شهادته لتفرده او لفسقه وحكم بان اليوم من شعبان
فصام المنفرد لقوله عم صوموا لرؤيته ثم افطر عامدا ولو بالجماع لم
يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعى وتسقط اذا افطرت عمدا ثم حاضت صنت
فى يوم افطارها او مرضت وكذا اذا افطر ثم مرض وكذا ان اصبح صائما
ثم سافر وافطر اما اذا افطر ثم سافر فلا تسقط الكفارة واما حقوق
العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف
ولهذا يفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا فيه والثانى غالب
القصاص ولهذا فوض استيفاؤه الى الولى ويجوز فيه الاعتياض بالمال
واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا قطعا كان او قتلا
وعند الشافعى اذا كان قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه
الامام دون الولى ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى
القصاص من حيث انه لا يجب الا بالقتل ومنه الحقوق تنقسم الى اصل
وخلف ففى الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا
الى قائما مقام الاصل فى احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوى الصغير

خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا ما وجد اداؤه اى اداء الصغير
العاقل مثلا اذا سبى صبى فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الا
صل فيحكم باسلامه اصالة لا يكفره تبعية والا فان اسلم احد ابويه
فهو تبع له فى الاسلام ثم صار تبعية اهل الدار اى دار الاسلام
ان اخرج اليها او تبعية الغانمين خلفا لم يقل عن اداء احدهما لعدم
القطع بل الظاهر انه خلف ايضا خلف عن ادائه اذا عدما اى الابوان
وكذا الطهارة والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عندنا بالاتفاق اى
اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا مطلقا فيجوز اداء النوافل
بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده اى عند الشافعى خلف ضرورى
اى خلف عن الاصل عند العجز يتقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء
النوافل بتيمم واحد وقال الشافعى فى الام انه ينبغى للجنب وطاهر يتيمم فيتوضا
بما نقلت عنا وعندنا التيمم اذا ثبت العجز بالتعارض حتى يبقى التيمم مع الماء
ولا حاجة الى الضرورة لانه خلف مطلق لا ضرورى ثم عند الشيخين
التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا
فى كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضى كامامة الماسح
للغاسل وعند التلميذ بين التيمم خلف عن الوضوء فلا يجوز الامامة
المذكورة اذ لا يجوز بناء صاحب الاصل القوى صلوته على صلوة صاحب
الخلف الضعيف حتى لا يصح امامة المومى للمصلى بركوع وسجود ويشترط

لصاحب التنقيح

الخلفية

الخلفية امكان الاصل اى لا بد فى ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير
السبب منعقدا له اى الاصل ثم عدمه اى عدم الاصل فى الحال لعارض
لانه لا مفيد للمصير الى الخلف مع وجود الاصل كما فى مسئلة مس السماء
بخلاف الغموس وقد ذكرناه وذلك

باب المحكوم عليه

وهو
المكلف الذى تعلق الخطاب بفعله ولا بد من اهليته للحكم وهى لا تثبت
الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبى والمجنون قالوا اى مشايخنا هو نور
يضئ به طريق يبتدى به اى بذلك الطريق من حيث ينتهى اليه درك
الحواس من جهة انتهاء ادراك الى الحواس الى ذلك الطريق فانه لا مجال
فيه لدرك الحواس وهو اول ادراك الكليات اذ طريق ادراك المحسوسات
يشترك فيه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهايم ولا يحتاج الى العقل
الذى نحن بصدده فيظهر المطلوب للقلب كما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد
النور الحسى يخرج ادراكها من القوة الى الفعل فكذا القلب مع هذا
النور العقلى الظاهر من نص الكتاب والحديث ان محل الادراك هو القلب
واما كيفية ادراكه فمجهولة وكونه عبارة عن النفس الناطقة مما لم يقم
عليه شبهة فضلا عن الحجة ولا حاجة بنا اليه وابتداء ادراك الحواس
ارتسام المحسوس فى الحواس الظاهرة ونهايته ارتسامه فى الحواس
الباطنة وثم يبدأ العقل بالتصرف فيه بان يدرك الغايب من الشاهد
او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب

الاستعداد لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات
ثم علم النظريات منها اى من البديهيات متى شاء من غير تجشم كسب
جديد ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا نهايته اى نهاية تصرف القلب
والمرتبة الثانية هي مناط التكليف وزيادة تفصيل في هذا المقام
مما لا حاجة اليه في تحقيق المرام ثم معلومات النفس اما ان لا يتعلق
بها العمل كمعرفة الصانع تعالى ويسمى علوما نظرية واما ما يتعلق بها
العمل ويسمى علوما عملية فاذا اكتسبت النفس العملية حركت البدن
الى ما خيره وعما هو شره لان النفس مائلة الى الكمالات فيستدل بهذا
التحرك على وجود تلك القوة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم
معرفتها بهما اى بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت فعلم ان وجود
العقل وعدمه يعرفان بالافعال والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه
مناط التكليف متعذر لتعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة
التي هي مناط التكليف فقدر الشارع بالبلوغ اقامة للسبب الظاهر
مقام حكمه اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب
القوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر
الخلاف في ايجاب الحسن والقبيح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس
العقل لا خلاف للمعتزلة في ان العقل لا يستقل في كثير من الاحكام مثل
وجوب الصوم في اخر رمضان وحرمته في اول يوم شوال وكذا

لا خلاف

لا خلاف للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل مدخلا في
معرفة الاحكام وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب
الشرع اما لعدم وروده او لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال
ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة ام لا فعند المعتزلة
نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل و
لا تعذيب قبل البعث فالصبي العاقل وشاهق الجبل البالغ الساكن فيه
غير مختلط بالخلق مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقد كفرا ولا ايمانا يعذبان
وعند الاشاعرة يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا
ايمان الصبي والمذهب عند الماتريدية التوسط بينهما اى بين المذهبين
المذكورين اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل مطلقا ولا بالشرع وهو
اى الشرع مبني عليه اى على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم
بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تثبت
شرعا بل عقلا دفعا للدور لكن قد يتطرق الخطاء في العقليات فان
مبادي الادراكات العقلية الحواس وقد يقع الالتباس بين القضايا
الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من
اختلافات العقلاء بل لاختلاف الانسان نفسه في زمانين فعلى هذا
يكون الدليل على التوسط بين المذهبين وجهين احدهما التوسط
في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم

العقل في بعض الأمور العقلية وتطرق الخطاء فيها فهو أي العقل
وحده غير كاف فيما يحتاج الإنسان إلى معرفته وورد به أمر الشرع
بل لا بد من انضمام شيء آخر إما إرشاد أو تنبيه ليتوجه العقل إلى الا
ستدلال أو إدراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال
فالصبي العاقل تفريع على المذهب المذكور لا يكلف بالإيمان لعدم
استيفاء مدة جعلها الله تعالى لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح
الإيمان منه اعتبارا لأصل العقل ورعاية للتوسط فيجعل مجرد العقل
كافيا للصحة وشرط الانضمام المذكور للوجوب والمرأة المراهقة
إن غفلت عن الاعتقادين اعتقاد الإيمان واعتقاد الكفر لا تبين
عن زوجها لأنها لم تدرك المدة المذكورة فلم يجعل مجرد العقل كافيا
في التوجه إلى الاستدلال وإن كفرت تبين لأنه إنما وضع البلوغ موضع
كمال العقل والتمكن من الاستدلال إذا لم يتحقق التوجه إلى الاستدلال
أما إذا تحقق ذلك فلا يبقى عذر وقد حصلت مناقضة أفادتها التوجيه
بأن كفرت وكذا لا يكلف ناشئ في الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه
التجربة والتمكن من الاستدلال وبعده يكلف فلا يضمن قاتله بهدر
دمه ولو قتل قبل مدة التجربة فإنه أي فإن القاتل لم يستوجب عصمة
بدون دار الإسلام أي بدون الإحراز بها **فصل** ثم الأهلية
ضربان أهلية وجوب أي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه

وأهلية

٢١٦

وأهلية أداء أي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا
أما الأولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف
يصير به الإنسان أهلا لما له وعليه فإن الله تعالى لما جعل الإنسان محل
أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلا لوجوب الحقوق له وعليه
وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية وهذا هو العهد الذي جرى
بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار إليه بقوله تعالى وإذ أخذ ربك
من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية ولا يذهب عليك أنه لا دلالة في
الآية المذكورة ولا في قوله تعالى وحملها الإنسان الآية إلا على أن الإنسان
قد خص من بين الحيوانات بوجوب الأشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها
فلا بد من خصوصية بها يصير أهلا لذلك وأما أن تلك الخصوصية أمر آخر وراء
ذات الإنسان والعقل والتمييز فالنقصان المذكور وإن سكتنا عنه
فمن أنكر الذمة وقال إنها أمر لا معنى له ولا حاجة إليه في الشرع وإنه من
مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته
في مقام المنع وأيضا لما كان مبنى الاستدلال على أن الإنسان يلزمه و
يجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف يصير به أهلا لذلك لم يكن حاجة إلى
التكلفات المذكورة في تقرير الاحتجاج بالنصوص المذكورة بل دلالة
قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة على هذا المعنى أظهر وأما التمسك
في هذا المقام بقوله تعالى وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها فخفي

لا وجه له اصلا كيف واستحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت
الذمة لكل دابة فيقبل الولاية له ذمة من وجه فتصلح لوجوب الحق
له كالارث والوصية والنسب لا عليه حتى لو اشترى الولي له يجب شيئا
لا يجب عليه الثمن فاذا ولد يصير ذمة مطلقة لصيرورته نفسا مستقلا
من كل وجه واهلا للوجوب له وعليه فينبغي ان يجب عليه كل حق يجب
على البالغ لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو
الاداء فكل ما يمكن اداؤه عنه يجب وما لا يمكن اداؤه عنه فلا يجب
فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب على المولود والصبي لان المقصود
هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا يجب عليه ما كان صلة يشبه المؤن
او الاعواض كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن وكنفقة الزوجة
فانها صلة تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية فلا يحمل الصبي العقل
اي الدية وان كان عاقلا مميزا لان الدية وان كانت صلة الا انها
جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك وهذا
معنى قوله لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما فعله ولا العقوبة كا
لقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به واما حقوق
الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فلضعف بنيته وعجزه
واما المالية فلان المقصود هو الاداء من شرعية العبادات المالية
ليظهر المطيع من العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين فلا يحتمل

النيابة

النيابة الجبرية فصارت كالبدنية وانما يقيد النيابة بالجبرية لان العبادة
المالية يحتمل النيابة الاختيارية كما اذا وكل غيره باداء زكوته
وهذا لان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب
عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي ولا العقوبات
كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان
معنى العبادة ويجب عندهما اعتبارا اي اكتفاء بالاهلية القاصرة
وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج المراد بالمحضة بحسب الاصل
والقصد لا بحسب الوصف فان في العشر معنى العبادة بحسب الوصف
وفي الخراج معنى العقوبة بحسبه كما سبق يجب وعلى الاصل المذكور
وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة
على الحائض والحيض ينافيها يظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها
حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج
والاداء محتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث
لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحائض
خلاف القياس فينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون
الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد يوجب
الحرج في الصلوة دون الصوم لانه اي لان الاغماء يندر حال كونه
مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة

وكل منهما تثبت بقدرة كذلك اى اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة
قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة
تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبى والمعتوه البالغ والقدرة
الكاملة تثبت بالعقل وهو العقل البالغ الكامل مع قوة البدن لان
المعتبر فى وجوب الاداء ليس بمجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل
وهو بالبدن وهو العقل البالغ غير المعتوه فما ثبت بالقاصرة اقسام
ستة لانها اما حقوق الله او حقوق العباد والاول اما حسن
لا يحتمل القبح او قبيح لا يحتمل الحسن او مترددة بينهما والثانى اما نفع
محض او ضرر او مترددة بينهما فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه
يصح من الصبى لقوله عم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا
واضربوهم اذا بلغوا عشرا ولا حاجة ان يقال الضرب عقوبة والصبى
ليس من اهلها تدارك جوابه بقوله وانما الضرب للتأديب والصبى
اهل له ولانه اى ولان الصبى اهل للثواب ولان الشىء اذا وجد
شرعا لا ينعدم الا بحجر اى بحجر الشرع اياه وهو اى الحجر بطل فيما هو
حسن وفيه نفع محض كالايمان وفروعه فلا يليق بالشارع الحكيم
الحجر عنه ولما استشعر ان يقال يحتمل الايمان وفروعه الضرر بالالتزام
حيث يتركه تدارك دفعه بقوله ولا ضرر الا فى لزوم ادائه وهو اى
لزوم ادائه عنه اى عن الصبى موضوع لانه مما يحتمل السقوط

بعذر

بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع
محض لا ضرر فيه ولا حاجة ان يقال نفس الاداء يحتمل الضرر فى حق
احكام الدنيا كحرمان الميراث من مورثه الكافر والفرقة بينه وبين
زوجته المشركة وكل منهما ضرر اجاب عنه بقوله واما حرمان الميراث
والفرقة فيضافان الى الكفر الاخر وشركه وهو المورث والزوجة
لا الى اسلامه اى اسلام الصبى وفيه نظر وايضا هما من ثمرات الايمان
لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها وانما يعرف صحة الشىء بحكم
الذى وضع له لا بما يلزمه وهو سعادة الدارين الابدى انهما اى
الحرمان والفرقة المذكوران يثبتان تبعا لاحد ابويه ولم يعد ضررا
لما لزم تبعا لان تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض
واما الكفر فيعتبر منه ايضا وفيه نظر لان اعتبار الكفر منه ضرر محض وهو
ليس محلا له لان الضرر موضوع عنه ولان الكفر بسبب شقاوة الدارين
لان الجهل لا يعد علما ولو جعل مؤمنا لعاد الجهل مما يتعلق به الايمان
علما به فيصح ردته فيلزم احكام الاخرة لانها تبتنى الاعتقادات
وهى امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا
احكام الدنيا عند ابى حنيفة ومحمد لانها اى لان الاحكام الدنيا تثبت
بالكفر ضمنا فان الاحكام المقصودة فى الاسلام والكفر هى الاحكام
الاخروية ولما كانت ثبوتها ضمنا تثبت وان كان ضررا ولذلك

لان لزوم الضرر المذكور بسبب انه يفضى الى ... ابدا ولم يفض منه

فى التلويح لعدم الجهل بالله بعد كماله ... زعم ان ... لا يكون الا ممن جهل الجهل بالله منه

فى التلويح لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الترك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل ويرد عليه ان الحاجة الى العفو ودخول الجنة مع الترك انما يلزم ان لو ثبت اعتبار الكفر والردة من الصبى وهذا الكلام الايه منه

ثبت به اي بسبب الكفر تبعا لاحد ابويه وان كان لا يلزمه ضرر فانهما
المضادة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة
ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان اجر الصبي المحجور او العبد
المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا لان عدم الصحة كان لحق
المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض لا ضرر
فيه وانما ضرر في عدم الوجوب واما في القياس فلا يجب الاجرة لبطلان
العقد لكن في العبد بشرط السلامة حتى ان تلف فيه اي في العمل
يضمن المستأجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا
قاتلا اي الصبي والعبد المحجور ان يستحقان الرضخ وهو عطاء لا
لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة اي لم يأذن
الولي لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الا باذنه اذ في الصحة ر
اعتبار الادمية وتوسل اي وصلة الى درك المضار والمنافع واهتداء في
التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان محضا عطف ضررا
على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح
منه وان اذن وليه ولا يصح مباشرته اي مباشرة الولي لهذه الاشياء
من قبل الصبي لان ولايته نظرية وليس من النظر اثبات الولاية
فيما هو ضرر محض الا القرض للقاضي فانه يصح له دون غيره من الا
وللآباء لانه اقدر على استيفائه لعدم الحاجة الى دعوى وبينة

ولما استشو

ولما استشعر ان يقال ان ولايته ايضا نظرية وقد مر انه من النظر
اثبات الولاية فيه تدارك دفعه باثبات نوع نظر لا يشوبه
الضرر في اقراض القاضي بقوله فان عليه اي على القاضي صيانة
الحقوق والعين المنقول لانها من ملاكها اي والحال انها ربما
تهلك فبقرضها القاضي يلزم في ذمة المستقرض فيأمن ملاكها
وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة
ونحوها فمن حيث انه يحتمل الربح نفع ومن حيث انه يحتمل الخسران
ضرر يصح بشرط رأي الولي فانه بانضمام رأيه يندفع احتمال الضرر
ظاهرا لانه اي لان الصبي اهل لحكمه اي لحكم ما يتردد بين النفع
والضرر اذا باشره وليه فكذا اذا باشر بنفسه برأي الولي فيحصل
بهذا المذكور من مباشرته برأي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة
الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود
حيث يحصل بكل من المباشرين ثم هذا التصرف من الصبي برأي
الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة بطريق ان
احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير الصبي كالبالغ
حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاذا باع الصبي
الصبي من الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير
كالبالغ وفي الرواية لا يصح لانه اي لان الصبي في الملك اصيل مطلقا

وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل
العقل دون وصفه اي وصف العقل اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة
النيابة اي نيابة الولي وقد صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي
بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي
من الولي وسقطت في غير موضعها اي في موضع التهمة وهو ما اذا باع
من الاجانب وعندهما يبطل لانه اي تصرف الصبي يعتبر برأيه اي برأي
الولي كمباشرة اي كمباشرة الولي بنفسه فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا
اي لا من الولي ولا من الاجانب ولما كان مظنة ان يقال الوصية
نفع محض لانها سبب الثواب بعد الاستغناء عن المال بالموت
بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضررا بزوال الملك في الحياة فينبغي
ان يصح وصية الصبي تدارك دفعه بقوله واما وصيته اي وصية
الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث لقوله عم لان تدع
ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون اي يمدون الكف
سائلين وفي الوصية ابطال الارث الناس صح في حق الصبي ولو كان
ضررا لما شرع في حقه توزيع على ان الارث شرع نفعا للمورث وفيه
نظر لان موجب ما ذكر تضمن الوصية الضرر لا كونها ضررا محضا فلا يدل
على بطلانها قطعا بل اللازم عدم صحتها باذن الولي ولا رواية
في ذلك ودعوى الرجحان في جانب تكلف ظ وايضا لا تشبه لما ذكر

[illegible]

فيما اذا لم يكن للصبي ورثة واما الاعتراض بانه يقال ان كانت
الوصية ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ
ايضا خصوصا اذا كانت الورثة اطفالا لكونها ضررا بينا في حقهم
فقد تدارك دفعه بقوله الا انها شرعت في حق البالغ وان كان
ضررا كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال الا
هلية كالطلاق والعتاق ونحوهما فكيف اذا كان مشوبا بالنفع
فصل الامور المعترضة على الاهلية المراد بالعارض
الصفة الغير الذاتية لا الحادث بعد العدم لعدم صحته في الصغر
سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له
دخل فيها باكتسابها او ترك ازالتها اما السماوية فمنها الجنون وهو
زوال العقل او اختلاله بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج
الاستقامة الا نادرا وهو في الغالب مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة نخ
التي بها يتمكن من اداء العبادة على نهج الذي اعتبر الشرع ولهذا
عصم الانبياء عم عنه وحيث لم يمكن الاداء سقط الوجوب لعدم
لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج في وجوب
القضاء على انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب فانه يرث ويملك
لبقاء ذمته لان الملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة
وهو اي المجنون اهل للثواب لبقاء اسلامه والثواب من احكام

الوجوب ثم عند ابى يوسف هذا اى عدم سقوط الوجوب اذا لم يمتد
الجنون اذا اعترض الجنون بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه
يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ
مجنونا فالممتد فى كل واحد من الصور بين مسقط وغير الممتد غير مسقط
بينهما عنده ثم الامتداد فى الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة
وعند محمد بصلوة فيصير الصلوات ستا والامتداد فى الصوم بان
يستغرق شهر رمضان وانما اشترطوا فى الصلوة التكرار ليتاكد
الكثرة فيتحقق الحرج ولم يشترطوا فى الصوم التكرار لان من شرط
المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل
الا بمضى احد عشر شهرا والامتداد فى الزكوة بان يستغرق الحول لانه
كبير فى نفسه عند محمد وعند ابى يوسف هو اكثره اى الجنون فى اكثر
الحول كاف لسقوط الزكوة تيسيرا وتخفيفا واما ايمانه فلا يصح لعدم
ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل او لعدم صحته ولما انجر ان يقال
عدم صحة السلام اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر
والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر فى الحجر عن الاسلام لانه نفع
محض فلا يصح الحجر عنه تدارك دفعه بقوله وذلك لا يكون حجرا ويصح
تبعا لاحد ابويه لان الاعتقاد ليس ركنا للايمان تبعا ولا شرطا
فاذا اسلمت امراته عرض الاسلام على وليه فان اسلم بقى النكاح

اولا

اولا فرق بينهما او يصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلما
فارتدا ولحقا بدار الحرب معه بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام
فانه مسلم تبعا للدار وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا
ثم جن قبل البلوغ فانه صار اصلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم
بالتبعية او بعروض الجنون واما المعاملات فانه يواخذ بضمان الا
فعال فى الاموال لما قلنا فى الصبى وهو قوله فحقوق العباد ما كان
منها غرما وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب
الحجر وانما هو اى الحجر عن الاقوال بعدم الاعتداد بها شرعا لان انعقاد
تعقل المعانى فيفسد عبارته فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها
الولى بخلاف الافعال كما اذا اتلف مال انسان فانه يتحقق الفعل حسا
مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ومنها الصغر انما جعل
الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان فى مبداء الفطرة
لانه ليس لازما للماهية ولا نعنى بالعارض على الاصلية الاحالة غير
لازمة للانسان منافية لاهليته ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل
اعباء التكاليف ولمعرفته فالاصل ان خلقه على صفة يكون وسيلة
الى حصول ما قصد من خلقه وهى ان يكون من مبداء فطرته وافر العقل
تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون
من العوارض فيقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من الاهلية

وهذا اى مستغنى عن ايمان وصاحب
التوضيح يعتقد ايمانه بعقده اذا بلغ
الانسان لا ينقض الصغر ولم يورد الاذن
الا استلزام اعم من الا قتضاء
منه

الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك القرب من الاهلية فيسقط منه ما
يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا
اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة اي اعادة
الايمان لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل
ولا يلزم على هذا الحرمان عنه بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي
او استرق فانه لا يستحق الارث لانهما ينافيان الارث اما الاول
فلان الكافر لا ولاية له وهي السبب للارث واما الثاني فلان الرقيق
ليس اهلا للملك فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء
بخلاف الحرمان بسبب القتل فانه بطريق الجزاء فان القاتل لما تعجل احد
الميراث يجوزى بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم
الميراث ومنها العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه
مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل
فيما ذكرنا وكان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام
عليه الى وقت كمال العقل كذلك امراة الصبي اذا اسلمت لا يؤخر عرض
الاسلام عليه الى وقت كمال العقل لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما
والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب
الاداء في خالص حق الله تعالى وتاخير عرض الاسلام انما هو في حق
الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره وانما اخر العرض في حق

الصغير

الصغير دون المجنون والمعتوه لان الصغر مقدر دون الجنون والعته
ومنها النسيان وهو معنى يعتري الانسان بدون اختيار فيوجب
الغفلة عن الحفظ خاصة واحترز بقوله عن الحفظ خاصة عن النوم
والاغماء ونحوهما من العوارض التي ايجابها غير مخصوص بالغفلة
عن الحفظ وهو لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة وكمال العقل فلا يكون
في الاهلية خلل لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي
في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه لا تقصير منه النسيان ضربان ضرب يقع
الانسان فيه من غير تقصير منه وهو ما اذا لم يكن معه شيء من اسباب التذكير
سواء كان الطبع داعيا اليه كالاكل في الصوم او لم يكن كما في ترك
التسمية عند الذبح وهذا النوع لا يصلح سببا للعقاب وضرب يقع
فيه بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع القدرة عليه كنسيان الانسان
ما حفظه مع قدرته على تذكاره وتكراره وهذا النوع يصلح سببا للعتاب
ولهذا استحق الوعيد من نسي القرآن بعد ما حفظه لا في حق العباد لانه
محترم لحاجتهم وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مالا
معصوما ناسيا يجب عليه الضمان ومنها النوم وهو فترة طبيعية تحدث
في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة عن العمل مع سلامتها
وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير
الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لعدم الفهم والقدرة على الالتزام

حالة النوم لانا في نفس الوجوب واسقاطه حالة النوم لاحتمال
الاداء اراد بالاداء ما يعم القضاء بعده بلا حرج لعدم امتداده
والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الوا
جبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ثم استدل على
بقاء نفس الوجوب بالحديث حيث قال عم من نام عن صلوة
الحديث فلو لم يكن واجبة لما امر بقضائها وابطل النوم عباراته
اي عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيارات كالبيع والطلاق و
العتاق والاسلام والردة لعدم الاختيار في النوم حتى ان كلامه
بمنزلة اصوات الطيور ولهذا قيل انه ليس بخبر ولا انشاء فاذا قرء
في صلوته نائما لا تجزيه اي لا تنوب عن الفرض عند اتحاد فخر الاسلام
وفي النوادر انها تجزيه واذا تكلم لا تفسد صلوته وقيل تفسد لان
الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة واذا قهقه لا يبطل
الوضوء ولا الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على انها
تبطلهما جميعا ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والحركة حركة
ارادية بسبب ما يعرض الدماغ من امتلاء بطونه من بلغم بارد غليظ
والغشي مثله الا انه بسبب انحلال القوى التي في القلب ولا تعلق
له بالدماغ وكانهم ارادوا بالاغماء ما يعم الغشي ولذلك لم يذكروه
عند تعدادهم العوارض وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي عم

وهو فوق

فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى
المدركة بسبب ترقي البخار اللطيف الى الدماغ وهو كثير الوقوع
حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء
ليس كذلك فان مواده غليظة بطيئة التحلل ولذا يمتنع فيه التنبه
ويبطؤ الانتباه فيبطل الاغماء العبادات ويوجب الحدث في كل
حالة سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متمكنا او مستندا بخلاف
النوم ولما كان الاغماء نادرا في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا
كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من
غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته وهو اي الاغماء في القياس
لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج
وهو في الصلوة بان يمتد وقته حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم
والزكوة لا يعتبر الاغماء لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها
الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق اي
ضعيف النسج وهو في الشرع عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر
فيكون حق الله تعالى ابتداء لكنه في البقاء امر حكمي به يصير الانسان
عرضة للتملك ثم يكون الرق حق العبد بمعنى ان الشارع جعله
ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا
وان اسلم وهو اي الرق لا يحتمل التجزي لانه اثر الكفر فلا يتصور

فيه البنوة حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في
شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده لا يحتمل التجزي
لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق وكذا الاعتاق عندهما لا يحتمله
لعدم تجزي لازمه وهو العتق لانه مطاوعه وعند ابي حنيفة الاعتاق
متجز لانه ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه وحقه في الرقيق
هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته ثم يلزم من ازالته كله زوال
الرق وهو العتق لان الملك لازم للرق وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية
في الجملة فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة لثبوت العتق وهو لا يوجب
العتق وحاصله ان يقال في ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق
الله تعالى وليس للعبد ذلك فتداركه دفعه بقوله فمن الابتداء اي ابتداء
الرق ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى جزاء على الكفر وفي البقاء
على العكس لان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق
بالاسلام فمن الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم زوال
حق الله تعالى ضمنا وتبعا وهذا معنى قوله حتى ان زواله اي زوال
حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد ومعتق البعض مكاتب عنده اي
اي عند ابي حنيفة فيكون اثره فساد الملك في ابقائه حتى لا يملك المولى
بيعه ولا ابقائه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية

بالسعاية

بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا انه لا يرد الى الرق فان المكاتب
يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا
يرد لان سببه ازالة الملك لا الى مالك آخر وهي لا تحتمل الفسخ و
الرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فينافي المالكية والمملوكية بالمالية
لانه لا تنافي بين المملوكية منفعة والمالكية مالا وبالعكس وليس
مراده انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه
انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مبتذل ومالكا من جهة
انه آدمي مكرم واشار الى نتيجة الخلاف بقوله فلا يملك المكاتب
التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المنفعة ولا يصح منهما اي
من الرقيق والمكاتب الحج حتى اذا اعتقا وجب الحج عليهما لا يقع
المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك
المولى الا ما استثني في الصلوة والصوم فلا يكون اصل القدرة حاصلا
له ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والرا حلة
لنفي الحرج ولا يبطل الرق مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة
لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو بمنزلة المبقى
على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان
المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه اقراره بالحدود
والقصاص لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا

[illegible]

لا يملك المولى اتلافهما او بالسرقة المستهلكة سواء كان ماذونا او محجورا
اذ ليس فيها الا القطع و يصح اقراره بالقائمة اى بالسرقة الموجبة للقطع
ورد المال لا المستهلكة من الماذون فيقطع لان الدم ملكه ويرد
المال لوجود الاذن اما من المحجور فيصح عند ابى حنيفة مطلقا اى
فى القطع والرد جميعا وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح
فى حق القطع دون المال وهذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالى
اما ان صدقه فيقطع فى هذه المسئلة المسائل كلها وبنافى الرق كمال
الاهلية الكرامات البشرية الدنيوية كالذمة والحل والولاية و
فيضعف الرق الذمة حتى لا يحتمل الدين فلا يطالب به الا اذا ضمت
اليها اى الى الذمة مالية الرقبة والكسب فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى
من الكسب والرقبة فيباع ان امكن البيع فى دين لا تهمة فى ثبوته
كدين الاستهلاك مال انسان والتجارة واما اذا لم يمكن البيع كما فى المدبر
والمكاتب فيستسعى لا فيما فى ثبوته تهمة كما اذا اقر الرقيق المحجور بدين
او تزوج بغير اذن من المولى ودخل بل يؤخر المطالبة الى عتقه و
ينتصف الحل بتنصيف المحل فى حق الرجال اى تحل للحر اربع وللرقيق
ثنتان وباعتبار الاحوال فى حق النساء كما فى فصل الترجيح اى تحل
الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت موخرة عنها او
مقارنة لها وينتصف الحد القابل للتنصيف كالجلد دون القطع والقسم

والقسم

والقسم والطلاق لكن الواحدة لا يقبله اى التنصيف فيتكامل ضرورة
وعدد الطلاق عبارة عن انساع المملوكية فانه متى كان محل المرأة ازيد
كان محلية الطلاق اوسع فاعتبر تنصيف عدد الطلاق بالنساء لا با
لرجال فان قيل يلزم من انساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما اعتبر
بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فيلزم تنصيف الطلاق برق
الرجل ايضا لنقصان مالكيته قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى
انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته فى هذا العدد يلزم
النقصان من النصف ولما كان احد المالكين وهو ملك النكاح والطلاق
ثابتا له اى للرقيق بكماله والتوقف على اذن المولى لدفع الضرر فى
ماله لا النقصان فى مالكية الرقيق والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا
غير منتف بالكلية لانه يملك اليد اى التصرف لا الرقبة لانتفاء الملك
عنه اوجب ذلك النقصان نقصانا فى قيمته فانتقص ديته عن دية
الحر بشئ هو معتبر شرعا فى المهر والسرقة وهو عشرة دراهم وعند
ان فى يجب القيمة بالغة ما بلغت واما المرأة فهى مالكة لاحدهما
وهو المال بكماله دون الاخر وهو النكاح اذ ثبوته بالذكورة فتنصف
باعتباره دية الرجل ديتها بخلاف الرقيق فانه قد يثبت له مالكية النكاح
بكمالها ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية حتى تنتصف ديته ايضا
ولا ينبغى ان ينتقص من قيمة الربع توزيعا على مالكية النكاح والطلاق

و مالكية المال دفعة ويدا وقد انتفى عن الرقيق احد شقيها وهو
مالكية الرقبة لان مالكية اليد اقوى منها لان الانتفاع والتصرف هو
المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المالك وملك النكاح
فان كلا منهما مستقل فكانا على التساوى فان قيل لو كان العلة لتنقيص
دية العبد عن دية الحر هذا الامر لوجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية
بل يكون مطردا فى جميع الصور ولا يكون الرق منقصا لشئ من الا
حكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف ذلك كما فى الطلاق والنكاح
وايضا ثبوت احد الملكين يكون يوجب الاكمال فيما هو من باب
الازدواج والنكاح كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق
لانها مبنية على مالكية النكاح وهى كاملة فى الرقيق واجيب عن
الاول بان تنصيف عدد الزوجات مثلا ليس باعتبار نقصان خطر
النفس اعنى المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف
كما فى الدية بل باعتبار الحل المبنى على الكرامة والرقيق ناقص عنه
نقصانا لا يتبعض قدره فقدر بالنصف اجماعا بخلاف الدية
فانها باعتبار خطر النفس المبنى على المالكية ونقصان الرقيق فى ذلك
اقل من النصف وعن الثانى بان تنصيف احد الزوجات ليس لنقصان المالكية
بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد
الزوجات لكنه لا ينافيه ان يوجب امر اخر هو نقصان الحل و[illegible]

انتقض

انتقص دية العبد عن دية الحر لان المعتبر فيه المالية فلا ينصف
لكن فى الاكمال اى اذا بلغت دية الحر او زادت عليها شبهة
المساواة له بالحر او زيادته عليه وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته فكما ان
حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها فتنتقص قيمته شيئا اعتبره الشرع
فى صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن تلك الشبهة وهو اى العبد
اهل للتصرف فى المال فلا ينافى الرق مالكية اليد والتصرف حتى ان
المأذون فى نوع من التجارة يتصرف لنفسه باهليته عندنا بطريق الا
صالة وعند الشافعى لا اى ليس تصرفه لنفسه باهليته بل هو كالوكيل
ويده فى الاكتساب يد نيابة كالمودع فلا يعم اذنه سائر الانواع اذا
اذن فى النوع من التجارة لانه كلما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا
لسببه وهو التصرف لانه وسيلة اليه وقلنا هو اهل التكلم لانه عاقل يقبل
رواياته فى الاخبار والذمة لانه اهل للايجاب والاستيجاب وصحيح
اقراره بالحدود والقصاص فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته فيجب ان يكون
له طريق الى قضائه دفعا للحرج الا انه من اهلية الايجاب فى الذمة و
ادنى طرقه اليد اى ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب انها ان
اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد وانما هو مناف لملك
المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهى اى اليد الحكم الاصلى اى الغرض
المقصود فى التصرفات لان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون

سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كا
لشراء ونحوه لحصول ملك اليد وملك الرقبة وسيلة اليه لانه اختصاص
المالك بالشيء فيقطع طمع الطامعين والتنازع فهو انما يثبت ضرورة
الكمال لملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا
لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود الاصلي
لانه ملك اليد وهو حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو
حكم ضروري اي ليس مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء اخر
فعدم اهليته لما هو المقصود لذاته يوجب عدم اهليته لما شرع
لاجله اما عدم الاهلية لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته
لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته
كملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له اي ينعقد التصرف فيكون حكمه له
لانه نتيجة تصرفه والملك للمولى لانه لم يبق اهلا للملك بعد ما وقع
الملك له خلافة عنه اي عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك
رقبته وهو اي العبد المأذون كالوكيل في الملك اي اذا اشترى شيئا
يقع الملك للمولى ما لا كما يقع للموكل ابتداء وفي حال بقاء الاذن في
مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون اي المأذون بمنزلة الوكيل
في ما يلي العقود يعني في حال بقاء الاذن لا في حال ابتدائه يكون
تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح فيبطل فيما يبطل اما صورة مرض المولى

فكما

فكما ان المأذون ان تصرف في مرض المولى وحابا محاباة فاحشة
وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن عليه دين والمسئلة
بحالها يعتبر من الثلث فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا
هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحته
ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون
عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني
بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الوكيل الاول لا ينعزل الثاني
وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات الموكل
وهو معصوم الدم كالحر لانها اي لان العصمة بناء على الاسلام و
زاده العبد يساوي الحر في ذلك فيقتل الحر بالعبد لان جنس الضمان
اجري القصاص او الدية على العصمة والمالية لا تخل بها خلافا للشا فعي
والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج من ان منافعه
للمولى الا ما استثني من الصلوة والصوم فلا يستحق السهم الكامل
اذا جاهد باذنه او بغير اذنه بل يرضخ له وينافي الولايات كلها
لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فلا يصح امان
الرقيق المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء والتصرف على الغير
ولاية واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا
في حقه اذ هو شريك للغزاة في الغنيمة ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط

حقهم لان الغنيمة لا يتجزى في حق الثبوت والسقوط كما في شهادة بهلال
رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة
الناس وليس هذا من الولاية وبيان ضمان ما ليس بمال لانه صلة
والرقيق ليس باهلها فلا يجب الدية في جناية العبد اذا كانت خطاء
لان الدية صلة في حق الجاني وعوض في حق المجني عليه بل يجب على
المولى دفعه جزاء فان كون الادمي مما لا ينبغي ان يهدر يوجب
الحق للمتلف عليه قصاصا ودفعه جزاء الا ان يختار المولى الفداء فانه
حينئذ لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الاداء فيصير
عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الجناية اي في باب الجناية [illegible]
خطاء لانه الثابت بالنص اذ لا تاثير له في الاصالة بل لان المصير
الى الدفع ضرورة ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لانه
صلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى
الاصل حتى لا يبطل بالافلاس اي بافلاس المولى بعد اختيار الفداء
ولا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يصير اختيار المولى الفداء كالحوالة
فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل وهو الدفع ومنها
الحيض والنفاس انما جعلهما بمنزلة عارض واحد لاتحادهما صورة
ومعنى وحكما وهما لا يعدمان اهلية اي لا يسقطان اهلية الوجوب
ولا اهلية الاداء الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم على

[illegible]

ما مر

ما مر في قضاء الصلاة حرج لدخولها في حد الكثرة فيسقط وجوبها
لذلك لا لعدم الاهلية ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط وجوبها
فيلزم قضاؤه دون قضائها ومنها المرض عطف على ما سبق من الجنون
والاغماء والنفاس وهو لا ينافي اهلية لكنه لما فيه من العجز شرع
العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان بسبب الموت وهو اي الموت
علة للخلافة اي قيام العين مقامه كان المرض تعلق حق الوارث
والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت حال كون الحجر مستندا الى
اوله اي الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما اي حق الغريم
والوارث فقط في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح للمريض بمهر
المثل اذ لم يتعلق حقهما به لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء
نسله وفي كل ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق الغريم وكل تصرف
يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض
وما لا يحتمله كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض
عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا
يزيد قيمته على الثلث يصير كالمعلق بالموت والقياس في الوصية
من المريض البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك
تقصيرات ايام الحياة في القليل اي الثلث ليعلم ان الحجر وترك الايثار
الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث

او تولى الله تعالى بنفسه حيث قال يوصيكم الله في اولادكم الاية و
نسخ به قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف بطلت الوصية للوارث صورة
بان يبيع المريض عينا من التركة من احد ورثته بمثل القيمة فانه
وصية بصورة العين لا بمعناه عند ابي حنيفة خلافا لهما ومعنى بان يقر
لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة
وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء منها وتقومت
الجودة عطف على بطلت صفة اي في حق الوارث كما في الصغار
اي اذا باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز
الا باعتبار القيمة وكما تعلق حق الورثة بالمال صورة ومعنى في حقهم اي
في حق الورثة حتى لا يجوز لاحدهم ان ياخذ التركة ويعطي الباقي
القيمة لما ذكرنا واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية
من جهة انهم عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم يتعلق
بعين المال فيما بينهم ولا يجوز للمريض ان يبيع من احدهم بمثل القيمة
عندابي حنيفة بالورثة وذلك لان حق الغرماء انما تعلق بالمعنى وهو
المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه
ويقضي الدين من مال اخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم
بالمالية والعينية جميعا ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض

من الاجانب بمثل قيمته لا ينفذ اعتاق المريض جواب لما وهو تفريع
على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق غيرهم لما تعلق بالتركة
من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة
اليه تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث
الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا
ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا
استغرق الدين وفيما وراء الثلث المال اذا لم يستغرق فيكون
بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن
فانه ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان كان الراهن غنيا
فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن
الدين ولكن يرجع على المولى بعد غناه ويقبل شهادة معتق الراهن
قبل السعاية لانه حر مديون بخلاف معتق المريض قبل السعاية فانه لا يقبل
شهادته لانه بمنزلة المكاتب ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام معنا
اي في حق الموت دنيوية واخروية اما الاول فكل ما هو من باب التكليف
يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا
بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي لان العين هي المقصود
وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لانها قد ضعفت بالموت فوق
ما ضعفت بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت الا ان ينضم

ابيها اي الذمة مال او كفيل فانه في تقوى الذمة فلا يجوز الكفالة
عن ميت الا عند وجود احدهما اي الا اذا بقي عنه مال او كفيل عند
ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما
تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة
اجماعا ويلزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا
فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى
فيصح من الثلث واما ما شرع لحاجته فيبقى ما يقضى به الحاجة فيبقى التركة
على حكم ملكه حتى تترتب منها حقوقه اي يجهز منها ثم يقضى ديونه ثم ينفذ
وصاياه من ثلث الباقي ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته
الى الثواب الحاصل بعد الاعتاق وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب
عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر وهو الرق والى حرية اولاده
ولما الحجة ان يقال قد ذكر ان ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته بقدر [?]
قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه
والقدرة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا
بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة
لا يبقى تدارك دفعه بقوله واما المملوكية فتابعة هنا اي في باب الكتابة
والمقصود هو بقاء عقد الكتابة ببقاء المالكية بدا والمملوكية وجه
يبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث نظرا له خلافة لانه يحتاج الى من يخلفه.

فى امواله

في امواله نظرا له والخلافة اذا ثبت بسببها وهو مرض الموت يحجر الميت
اي المريض مرض الموت عن ابطالها فكذا اذا ثبتت الخلافة نصا بان قال
اوصيت لفلان بكذا ايضا لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به بان قال لعبده
انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق
العتق بالموت استخلاف وانما يثبت به الخلافة لان التعليق بالعتق بالموت
وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون التعليق بالموت
سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي لان الموت
كائن يقيني ولا يلزم على هذا ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن
يقينا قياسا على بيع العبد المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز بيعه بمجموع
الامرين الاستخلاف والتعليق بامر كائن لا محالة لا لكل واحد منهما على
انفراده فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون
سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد
في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد لان تقومها
انما سقط لانه اي لان المولى لما استفرشها واستولدت صار التمتع
فيها اصلا والمالية تبعا وصارت محرزة للمتعة فسقط تقومها على عكس
ما كان قبل اي قبل الاستفراش وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه
الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا المراة تغسل الزوج في عدتها بخلاف
العكس لان المالكية حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح

لما جنى في القصاص لانه عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الجموع
والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة
ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت
حتى صح عفوه ايضا استحسانا ولهذا اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء
للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة
خصما عن البقية وقالا انه موروث لان خلفه وهو المال موروث
اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل واشار الى الجواب عن هذا بقوله
لكن اذا انقلب القصاص مالا اصلح وهو يصلح لحوائج الميت بخلاف القصاص
لان ثبوته حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلاحه لحوائج الميت
وقد اندفعت الضرورة بانقلابه مالا ويورث منه ما فضل من حوائجه
واما احكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه كاملة واما العوارض المكتسبة
فهي اما من نفسه او من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح
عذرا كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عم
كافة للناس لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل وديانته اي اعتقاده ما
في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة
اصلا واما في حكم يحتمله كتحريم الخمر فان حلها يحتمل عقلا فدافعة للتعرض
له فقط عنده ان نعنى لقوله عم اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب
الخمر وعند ابي حنيفة هي دافعة له اي للتعرض ولدليل الشرع في حكم الدنيا

استدراجا

استدراجا ومكرا وزيادة لاثمه وعذابه كان الخطاب لم يتناوله
فيها اي في احكام الدنيا والاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى
العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا
فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بيناه في فصل خطاب الكفار
بالشرائع فصورة التخفيف توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي ويوهم
الاهمال قال الله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال
عم امهلناهم فظنوا انا اهملناهم فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة
تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم
حتى ان وطئ فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة
عن الزنا شرط لاحصان القذف فيحد قاذفه ان وطئه في هذا النكاح لا يكون
زنا فيحد قاذفه تفريع على ثبوت الاحصان ووجب عطف على يكون
الاعلى تحد به اي بنكاح المحارم النفقة تفريع على صحة النكاح ولا يفسخ
نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين بل برفع احد الزوجين الامر
الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يترافعا فيفسخ ثم اقام
الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم
بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ
عن التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيكون في ثبوتها الحفظ عن
التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك وفي ذلك اشارة

الى جواب ما قال الشافعي انه دياناتهم معتبرة دافعة للتعرض لا للخطاب
فلا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب
النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه ولما اتجه ان يقال ان دياناتهم
معتبرة في ترك التعارض فيجب ان يتركوا على دياناتهم في باب الربوا
تدارك الجواب عنه بقوله ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه فليس
معتقدهم في الربوا هو الحل والمراد بمعتقدهم ما كان شايعا في دينهم
متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم ام لا وسواء كان حقا او
باطلا فانه دافع للتعرض ودليل الشرع كنكاح المحارم فانه وان كان
باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم
فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية
فاربابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حلته فان قيل دياناتهم ليست
حجة متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في
مجوسي خلف بنتين احديهما زوجة لا يرث بالزوجية فالحكم في المقيس
عدم وجوب هذه الثلثة اي الضمان وحد القذف والنفقة وفي المقيس
عليه عدم الارث وهما مختلفان بالنوع ولكنهما مندرجان تحت حكم
هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان دياناتهم غير متعدية قلنا يثبت بدياناتهم
بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم
شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لو

جوب

جوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات التقوم والا
حصان اثبات الضمان والحد وانما الضمان والحد يثبتان باتلاف
المحرز بالقذف وانما يلزم القول بتعدي دياناتهم لو اثبتنا الضمان
والحد باعتقادهم والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما
يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانها انما كانت دا
ديانة بصحة نكاح هذه الزوجة بديانته ثم اشار الى جواب القياس
على المجوسي بقوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الاخر وهو
البنت التي ليست زوجة فان ارث البنت التي هي زوجة ضرر بالاخرى
فيكون متعدية منا عنه واما عندهما فكذلك يقضاه دياناتهم دافعة
للتعرض ودليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس
حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان حكما ضروريا في عهد ادم عم
لتحصيل النسل اذ في شريعته لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد
وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع
ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن اخر وكان النكاح بين التوامين
حراما لانهما مخلوقان من ماء اندفع دفعة بخلاف الولدين من بطنين
فانهما مخلوقان من ماء بين اندفقا دفعتين ولما كانت الضرورة
تنقضي بالبعدي لم يحل الاقرب فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة
وقد ثبت الحل في وقت ادم عم بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة

بكثرة الظعر النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة
لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر الدليل عنهم
يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر
دليلنا عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح
المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ
ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي على تقدير تسليم ان هذا
النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فيندرئ حد القذف
بها وقوله ايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل منهما دليل على
عدم وجوب الحد على القاذف المذكور وهو عدم وجوب الحد عليه اما
على الدليل الاول فظ لانه لا يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما
على الدليل الثاني فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة ابتداء فلا يجب
النفقة به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية والجواب لابي
حنيفة في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا
يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج
حابس للزوجة وحبسها بلا نفقة يكون تعرضا لها بالاهلاك ولما كان
مظنة ان يقال ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها
مع غنى المراة تدارك دفعه بقوله وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس
لان المال يتعرض بكثر والحاجة دائمة واما جهل كان كفرنا اي لا يصلح

علونا

عذرا لكنه دونه اي دون الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تع
واحكام الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول
لكنه لما كان ماولا للقران كان دون الاول ولما كان مسلما ملتزما لاحكام
الشرع معتقدا بحجية القران وبنحو محمد عم لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك
على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة
الامام متاولا لانه فاسق وشبهة طارية فيضمن باتلاف مال العادل اونفسه
لانه لا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيوخذ بالضمان الا ان يكون
منعه وامتناع على من يدعه فيسقط ولاية الالزام فيما يحتمل السقوط
بخلاف الاثم ويجب علينا محاربته لان البغي منكر ونهي المنكر فرض ولم يحرم
الميراث بقتله لان الاسلام جامع بيننا وبينه فلا مانع من جهة الاختلاف
في الدين والقتل حق فلا جامع من جهة ايضا وكذا الا وهو الباغي ان قتل
عادلا لانه اذا قال كنت على الحق وانا الآن على الحق على ما اشير اليه في التعليل
بقوله لانه حق في زعمه بناء على تاويله ولاية منقطعة عنه لوجود المنعة
ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يملك
ماله حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم اموالهم لانه والدار و
لكن لا يضمن ماله بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة توجب
شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه وانما لم يعكس لا
لما فيه من التناقض فان اثبات الملك معناه عدم الضمان لانه يم خانه

٢٢٣

فيكون بيد الارث موجودا منه
بنده صاحب التوضيح ذكر

ره لصاحب التوضيح

قد يجمع الملك مع ضمان البدل كما في المغصوب بل لانه لو ملك لم يجب رده
بعينه فيبقى القول بعدم الملك مع عدم الضمان وكحل من خالف في احدها ده
الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة
قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان والسنة المشهورة انما قيد
بالمشهورة احترازا عما دونها اذ لا باس في مخالفة بالاجتهاد لا عدم قطعها
بثبوت الحكم فيها بطريق الاولى فان قلت اليس يلزم الكفر بمخالفة السنة
المتواترة قلت ذلك ان كانت قطعية الدلالة والبحث خلو عن اعتبار
هذا الشرط دل على ذلك التمثيلان المذكوران كالتحليل بدون الوطى على
مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة وهو حديث
مشهور والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد قتيل اي علامة
القتل استحلف الاولياء حتى يثبت عندنا اكان العمد او خطاء عند الشافعي
وفيه مخالفة قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا ايضا
من المسانيد او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رض انعقد
على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه اي في واحد من هذه المسائل
المذكورة لكونه مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع واما جهل
يصلح شبهة كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي الذي لا يكون مخالفا
لواحد من الثلثة المذكورة او كالجهل في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء

ثم صلى العصر بوضوء ذاكرا انه صلى الظهر بلا وضوء وقضى
الظهر عند التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائزة بناء على جهله
بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلما يعذر بجهله فلا يجب
عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداها ذاكرا للظهر
وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية
الترتيب عنده وهذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز
اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما
يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز
بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا
ان لا وضوء له ثم توضاء وصلى فرضا اخر لم يذكر انه على غير وضوء
فالوضوء الكائن صحيح في ظاهر الرواية خلافا لزفر وحسن بن زياد
لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المجتهد المستشهد بها
هي الاولى لا الثانية وانما ذكرها تتميما وتكميلا للاولى لا مثالا او اذا قتل
احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد منهما على الكمال
فلا قصاص عليه وانما عليه الدية لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض
لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل
وما قيل الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا ليس بشيء
لان صحة الاجتهاد ليست بشرط الشبهة المسقطة للقصاص وكذا المحتجم .

هذا التحرير ينفي ما في ... من الطلاق ... منه

اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان منع الكفارة مما يندرى
بالشبهة وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن
بذلك او بلغه الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف تاويله
والا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى بجارية امراته او والده على
ظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد وهي
شبهة الفعل لان النسب والعدة اى لا يثبت واحد منهما بهذه الشبهة
وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة وكذا حربى اسلم ودخل دارنا
فشرب خمرا جاهلا بالحرمة لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى
هو اى زنى حربى فانه يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لانه
في جميع الاديان او شرب الخمر ذمى اسلم ثم فانه يجب الحد لان حرمة
الخمر شايعة في دار الاسلام والذمى ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمتها فلا
يصير شبهة لدرء الحد واشار الى النوع الرابع من الجهل بقوله واما جهل
يصلح عذرا كجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر بالشرايع فجهله بالاحكام من
الصلوة والصوم ونحو ذلك عذر له في الترك حتى لا يجب عليه القضاء
بعد الاقامة في دار الاسلام لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا
كشهرته في محله وكذا اذا نزل خطاب لم ينتشر بعد في دار فانه في حقه
اهل قبا فانهم لما بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا
الى الكعبة فاستحسن رسول الله عم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى

بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر فبل لما نزل تحريم
الخمر والميسر قال ابو بكر رض يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا
وشربوا الميسر وكيف بالغايبين عنا في البلدان لا يشعرون ويطعمونها
فنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا
اذا ما اتقوا وامنوا فاما اذا انتشر في دارنا فقد تم التبليغ فمن
جهل منا يكون لتقصيره فلا يكون جهله عذرا كمن لم يطلب الماء في العمران
فات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح التيمم في منية الصوفى لان
العمران معدن الماء فكان الطلب واجبا ثم ان وجود الماء ليس بشرط
في جواب المسئلة وبالجملة ما ذكر ليس من ان الجهل ليس بعذر وكذا الجهل
بانه وكيل او ماذون يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصلح من الموكل فان
اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة ينفذ عن الوكيل ولو باع مال الموكل
قبل العلم بالولاية يتوقف كبيع الفضولى وكذا جهل الوكيل بالعزل
والماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما
وكذا جهل المولى بجناية العبد حتى لو باع العبد الجانى قبل علمه بالجناية
لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع الشفيع
الدار المشفوعة بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون
مسلما للشفعة وكذا جهل الامة المنكوحة بالاعتاق عذر حتى لا يبطل

والميسر قمار العرب بالازلام ح

وفيه نظر لان عدم صحة التيمم مع ... مقيد في الخلاصة ... مذكور في شرح الزيلعي للكنز

خيارها اذا سكتت عن فسخ النكاح او بالخيار اي جهلها بان لها خيار
العتق فانه لا يبطل خيارها ح ايضا وكذا جهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها
ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها احدهما من غير كفو
او بغبن فاحش عذر حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح ولا يكون
سكوتها رضا لا جهلها بالخيار فاذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها
الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية
في دار الاسلام ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لاشتهار العلم
في دار الاسلام وفراغها للطلب وهو واجب عليها فبقي الجهل لا تعذر
وفي حق الامة تخفى لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فتعذر بالجهل
ولان البكر تريد التزام الفسخ على الزوج والامة تريد بالفسخ دفع
زيادة الملك لان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم
اصلي يصلح للدفع لا للالتزام وهذا الفرق اولى اذ يرد على الاول ان البكر
قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع كالاسامي المسائل التي لا يعرفها الا افراد من
الفقهاء حتى تشترط القضاء فيه اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي
في فسخ المعتقة تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار
العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر الى شرب
المسكر والسكر بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة والشعير
والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة التصرفات كلها حتى الطلاق والعتاق

حرم

حرم بها ردا لما روي عن ابي حنيفة انه يصح الطلاق والعتاق منه واما
بطريق محظور كالسكر من شراب محرم قليله وكثيره او من شراب مثلث لانه
انما يحل عند ابي حنيفة بشرط ان لا يسكر فالسكر به يعتبر كالسكر بالمحرم فيحد
به وهو اي القسم الثاني من السكر لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو ثبت كما يتعلق به الخطاب
والمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر
فيلزم كونهم مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب
وانما كان منافيا لو كان قوله تعالى وانتم سكارى قيد الخطاب وليس
كذلك فهو لا يبطل الاهلية اي اهلية الخطاب لانه لا يتحقق العقل و
البلوغ فيلزمه كل الاحكام وان كان لا يقدر على الاداء او لا يصح منه
الاداء ويصح عباراته في عامة التصرفات وانما ينعدم به القصد ولا يفوت
الا قدرة فهم الخطاب بشرب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له
ويبقى التكليف متوجها عليه حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا
لعدم ركنه وهو القصد لان الاعتقاد لا يتحقق الا بالقصد اي بتبدله
كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد
واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو
الاعتقاد كالمكره فانه يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده واذا اقر بما
يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل

قال فخر ... فان في فتاواه واما الخاطئ
اذا اجرى على لسانه كلمة الكفر لا يكون
كفرا عند الكل لانه يجري على لسانه
من غير قصد كلمة مكان كلمة بخلاف
الهازل لانه يقول قصدا الا انه
لا يريد حكمه منه

الرجوع لان السكران لا ينفر على امر واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص
والقذف وغيرهما من حقوق العباد او باشر سبب الحد بان زنى او قذف
في حالة السكر يلزمه الحد لكن انما يحد اذا صحا لتحصيل الانزجار وحد
اي حد السكر اي الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام وزاده
ابو حنيفة اي لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط واما في غير وجوب
الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا الاختلاط فقط ومنها الهزل وهو
ان يذكر اللفظ قصدا لا يوضع هذا العقد احترازا عن صورة الخطاء ولا
يراد به معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به
احدهما وشرطه ان يشترط باللسان اي شرط الهزل ان يجري المواضعة
قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يعتبر دلالة ولا
يشترط كونه اي كون الشرط في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة
سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة
وهو القصد الى الشيء وارادته ولا الرضا بها وهو الايثار والاستحسان
بل ينافي اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات الشرعية
كيف تنقسم فيهما اي في الاختيار والرضا وهي اما من الانشاءات او من
الاخبارات او من الاعتقادات لان التصرف اي كان احداث حكم
شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبار
والا فاعتقاد اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض اولا فالاول

كالبيع

كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد
اي يجري المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس لا يريد
البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا عن
الهزل وقت البيع وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما
عنه وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما
اي للمتعاقدين مؤبدا لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم عندا دليل على
كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فرضي بالمباشرة حاصل
لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض
فيه لعدم الرضاء بالحكم وان كان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد
فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلثة اي في ثلثة ايام
جاز عند ابي ح اي ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد
لا ان اجازه احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين يتوقف على اجازتهما
وعندهما لا يشترط في الثلثة اي لا يتقيد الاجازة بها فكلما اجازاه
اجاز البيع كما في الخيار المؤبد وان اتفقا على ان لا يحضرهما شيء اي لم
يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا
في البناء والاعراض يصح العقد عنده عملا بالعقد فان الاصل في العقد
العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض وهو اولى بالاعتبار
من المواضعة التي لم يتصل به اي بالعقد لا يصح العقد عندهما فاعتبر

العادة فان العادة تحقق المواضعة ما امكن وما ذكر ان الاصل في العقد
الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والى هذا اشار بقوله
والمواضعة والسبق من اسباب الترجيح قلنا الاخر وهو العقد ناسخ
للمواضعة السابقة لان احد المتعاقدين يدعي عدم المضي على المواضعة
فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا
للمواضعة السابقة فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور
كالاعراض عملا بالعقد فيصح بالاتفاق وعلى اصلهما عدم الحضور
كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء
من الصورتين واما ان تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف
فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اتفاقهما اعراضهما عن المواضعة
وابو حنيفة يعمل بظاهر العقد في الكل اي في الاعراض وغيرها والفرق
له بين البناء هنا اي في صورة المواضعة على قدر الثمن والبناء ثمه اي
في صورة المواضعة على نفس العقد هو ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول
احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد لتوقف انعقاده
على شرط ليس من مقتضاه وفيه نفع لاحد العاقدين وقد جدا في اصل
العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصود
فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف
وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية

واما ان

واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر بان بايع بمائة دينار وقد
تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا فالبيع
صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم
يحضرهما شيء اما عند ابو حنيفة فعلى اصله من اعتبار المواضعة ترجيحا
للاصل وتصحيحا للعقد بما سمياه من البدل ضرورة اتفاقهما الى
تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة
في جنس الثمن والمواضعة في قدره وهو ما اشار اليه بقوله والفرق
لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل ههنا اي بالمواضعة مع صحة
العقد ممكن ثمة لا هنا لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت
المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور
فيه مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن
تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع بالالف الموجود في الالفين
ثم ذكر جوابهما عن قول ابي حنيفة ان العمل بالمواضعة هنا الخ بقوله
والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على
ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب فلا يفسد العقد
كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا مثلا لا يفسد العقد لعدم
الطالب ولابي حنيفة في رد الجواب المذكور ان الشرط في مسئلتنا
وقع لاحد المتعاقدين وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب هنا

للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا بعقد الصحة كالرضا بالربوا
والكناية وهو ما لا يحتمل النقض ومعنى عدم احتمال النقض عدم جريان
الفسخ والاقالة فيه فحينئذ لا اثر له فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فانه تبين الحكم
المذكور في هذه الثلثة عبارة وفي الباقي دلالة ولان الهازل
راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى
لا يحتمل خيار الشرط والمراد بالاسباب ههنا العلل ومنه ما يكون المال
فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وان كان في
قدر البدل اي المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان
اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر الفان وهما اي المسمى في العقد
وان اتفقا على البناء اي بناء النكاح على المواضعة فالالف اما عندهما
فظ كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع
حيث يعتبر في المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس واشار الى
ذلك بقوله والفرق لابي حنيفة بين هذا والبيع ان البيع يفسد بالشرط
والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فلم يعمل بها تصحيحا للعقد بخلاف
النكاح فان الشرط لا يفسده وان اتفقا على انه لم يحضرهما او اختلفا
ففي رواية محمد عن ابي حنيفة المهر الفان لان المهر غير مقصود في النكاح

بخلاف

بخلاف البيع فانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح وان لم يسم
المهر لان الثمن مقصود بالايجاب فيترجح به اي بالثمن وفي رواية ابي
يوسف عنه الالفان قياسا على البيع وان كان الهزل في جنس البدل
فان اتفقا على الاعراض فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء
فمهر المثل لازم اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر وان اتفقا على
انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد مهر
المثل لان الاصل على روايته بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم
الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنسه
لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه
وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان بخلاف المواضعة في الجنس
فانه غير ممكن فيه فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف
المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما مهر المثل لازم بناء على اصلهما
من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لترجيح المواضعة
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه ومنه ما يكون المال
فيه مقصودا لانه لا يثبت بدون الذكر كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم عمد سواء هزل في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض اي
في الاتفاق عليه يلزم الطلاق والمال وكذا يلزم الطلاق والمال
في الاختلاف في الاعراض والبناء وفي عدم الحضور اما عند ابي حنيفة

فلم يصح الايجاب اى العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم ما يثبر الخيار
فانه اذا شرط فى الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم
والخيار باطل لان قبول المراة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط
وعند ابى حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة يعنى
ان ردت الطلاق فى ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت اولم
ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال لازم فمسئلة الهزل فى
الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما
وكذا يقع الطلاق ويلزم المال فى البناء على المواضعة عندهما على
ان المال يلزم تبعا لان المال فى الخلع والعتق على مال والصلح
عن دم يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق و
العتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر فى هذه الامور فيثبت
ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل فى وجوب المال وعند ابى
حنيفة يتوقف الطلاق على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة بناء على
ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع واما تسليم الشفعة
بطريق الهزل فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل
بالهزل عن طلب المواثبة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة و
بعده التسليم باطل لانه اى لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار
حتى لو قال سلمت الشفعة على انى بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم و

يكون

يكون طلب الشفعة باقيا وكذا يبطل الابراء اى ابراء الغريم او الكفيل
بالهزل كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل
يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله
كالطلاق والعتاق لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به والهزل ينافى
ذلك الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هاذ لا
لان الهزل دليل الكذب كالاكراه واما الاعتقادات فالهزل
بالردة كفر لانه استخفاف بالدين فيكون الهازل بالردة مرتدا بنفس
الهزل لقوله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله
كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم لا بما هزل به وهو
اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها
واما الاسلام هازلا فهو فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخى
ترجيحا لجانب الايمان كما فى الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعترى
الانسان للفرح او الغضب فيبعثه على العمل بخلاف موجب العقل و قال
فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى و
خلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان السفيه باصله مشروع
وهو البر والاحسان الا ان التجاوز عن الحد حرام والفرق بين
السفه والعته ان المعتوه يشابه المجنون فى بعض افعاله واقواله
بخلاف السفيه فانه لا يشابهه وهو لا ينافى الاهلية ولا شيئا واجمعوا

وينابيع مقتضاها فى الامور من غير نظر
ورويّة فى عواقبها بعقد على اه
عواقبها محمودة او مذمومة منه

على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم
علق الايتاء بايناس رشد منكرا اي مفيد للتقليل لان التنوين يفيد
في قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي عرفتم لهم صلاحا في العقل وحفظا
للمال لا ينفك سن الجدية عن مثله الا نادرا وهي خمس وعشرون سنة
لان ادنى مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة وادنى مدة الحمل نصف سنة
فيكون ادنى سن يمكن فيه ان يصير المرء جدا خمسا وعشرين سنة فيسقط
المنع هذا عند ابي حنيفة فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ
هذا المبلغ مقامه فيدفع اليه المال بعد مضي هذه المدة سواء حصل
منه ايناس الرشد او لا وقالا لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد
تمسكا بظاهر الاية واختلفوا في السفيه الذي صار سفيها بعد البلوغ
فعنده يمنع الحجر مع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا له
لدينه واسلامه وان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق وهذا الحجر
بطريق النظر لا العقوبة فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر
عليها كالقتل عمدا وغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة وفيما ساعطف
على قوله تعالى على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول
بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات القولية والا ليبطل ملكه باتلافه
بها وايضا صحة العبارة لاجل النفع له بتحصيل المطالب فاذا صارت
العبارة ضررا عليه يجب فيها وكان نفعه في الحجر وايضا واجب حقا

للمسلمين

للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون
فيضيع اموال المسلمين في ذممهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار
ولا فلس له فيعتقها في الحال فانه وان كان اختار الوصول الى
المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلسا فاذا اعتق جارية بالف
دينار وجعل هذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بالضرر
جاره عند ابي يوسف ويرد عليه انه شيء استحسنه مشايخ بلخ غير منقول
عن ائمتنا ثم ان النظر من قوله حقا للمسلمين انه من قبيل الحجر لدفع
ضرر عام وعند ابي حنيفة لا حجر للسفيه لان السفه لما كان مكابرة
وتركا للواجب صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر كمن قصر في حقوق
الله تعالى لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له وما ذكر من النظر حقا له
فذلك النظر جائز لدينه لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة فان العفو عن
القصاص جائز لا واجب ولما كان مظنة ان يقال في ترك الحجر ضرر
بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان فيه حياة
تداركه دفعه بقوله وانما يحق اي يحجر السفيه بطريق النظر اذا لم يستلزم
ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية وابطالها والحاقه بالبهائم والعبادة
والاهلية نعمة اصلية واليد والتصرف نعمة زائدة فيبطل قياس الحجر
على منع المال لانه قياس القوي بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق النظر
له عندهما هذا يختلف بحسب الاحكام يلحق السفيه في كل حكم الى من

كان في الحاجة اليه نظر له من الصبي والمريض والكل وفي الاستيلاد
بجعل كما لا يخفى فانه ان ولدت جارية [illegible] ثبت نسبه منه وكان
الولد حرا والجارية ام ولد لان توفير النظر في الحاجة بالمصالح في حكم
الاستيلاد فانه يحتاج اليه لابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان
المريض المديون اذا ادعى نسب جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى
تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة
على حق الغرماء ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو موسر وقبضه
كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة المكره
فيثبت له الملك بالقبض واذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة
بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق
بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام
في قيمته للبائع وهذا الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف
في ماله نظرا له عندهما انواع اما بسبب السفه في ذاته فيحجر بنفسه اي
بنفس السفه بلا احتياج الى حجر القاضي عند محمد وبحجر القاضي عند ابي
يوسف واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله التلجئة هي
المواضعة المذكورة مفصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا
مع الغرماء فيتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء
فيتوقف على طلبهم وانما يتم بالقضاء وان لم يكن سببها متصلا بقوله

فيحجر

فيحجر وهذا انما يكون في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما
يكتسب بعده فينفذ تصرفه فيه مع كل احد واما بان يمتنع عن بيع ماله
لقضاء الديون فيبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا فهذا
ضرب حجر لانه في امر خاص ومنها السفر وهو خروج مديد اي خروج من
عمران الوطن على قصد مسير يمتد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير
الابل ومشي الاقدام والاخاذ وهو يتبين مما يمتد وهو لا ينافي الاهلية
ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب
المشقة بخلاف المرض لان بعضه لا يضر الصوم واختلفوا في الصلاة اي
في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلاة فعندنا في القصر رخصة ترفيه
حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا عزيمة حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء
وثمرة الخلاف ان المسافر اذا صلى اربعا لا تكون الاربع فرضا بل المفروض
ركعتين لا غير والشطر الثاني تطوع عندنا حتى انه اذا قعد على راس
الركعتين قدر التشهد يجوز صلوته واذا لم يقعد لا يجوز لانها القعدة
الاخيرة وهي في حقه فرض عند تركه فرضا بخلاف المقيم وعنده يجوز
لان الاكمال عزيمة وقد اختار العزيمة فيكون فرضا وكذا اذا ترك القراءة
في الركعتين الاوليين او في واحد منهما يفسد صلوته عندنا خلافا
له لقول عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر
وزيدت في الحضر وفي التحفة واصله ما روي عن عمر رضه انه قال صلوة

في النسخ زيادة وهو قوله بعضه
لا يضر الصوم ولا حاجة اليه منه

في النسخ عندنا اسقاط وقد بينا
فيما تقدم ما فيه فتذكر منه

المسافر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم عم وتسميته الصدقة فانه
عم سماها صدقة حيث قال انما صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فا
قبلوا صدقته ولعدم افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة والرخصة من
ان التخيير انما شرع فيما يكون لليسر فيه يسر كقضاء الكفارة في صوم رمضان
وهنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير واما صدق حد النافلة و
هو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه او ما هو في معناه على اخر الركعتين
ابا قطعيتين فلا يصلح متمسكا فيما ذكر لا لانه للخصم ان يقول ان
الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وح لانم انه لا يذم تاركهما
اذ لا ينقطع به عرق الشبهة فان عدم الذم عند عدم الاتمام وعدم
النية به يكفي في تشبيهما بل لانه اي لان الصدق المذكور لا ينافي فرضيتهما
عزيمة كما في المزيد على قدر ثلث ايات في الصلوة فان الحد المذكور صادق
عليه مع انه يقع فرضا بلا خلاف وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر
اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء
اما اذا لم يتصل به بل اتصل بحال القضاء فلا يجوز القصر ولما كان
السفر بالاختيار جعل اي وجعل المسافر وافتى في حقه اذا شرع
المسافر في شهر صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض فانه يجوز
له الافطار وذلك لان الضرر في المريض مما لا مدفع له وربما توهم
قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع يعلم لحوق الضرر من حيث

لا مدفع

لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار
بان لا يسافر لكن اذا افطر المسافر يصير السفر شبهة في الكفارة اذا فات
الافطار لانه سبب مبيح في الجملة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما
اذا مرض لكن ان افطر الصائم المقيم بعد ما سافر لا كفارة عليه واذا
افطر ثم سافر لا يسقط الكفارة بخلاف ما اذا مرض اي اذا افطر ثم مرض
في ذلك اليوم لان المرض امر سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه
والسفر اختياري واحكام السفر يثبت بالخروج وبمجاوزة العمران بالسنة
المشهورة وان لم يتم السفر علة وهي ما روي عن رسول الله عم و
اصحابه رض ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا
يثبت القصر الا بعد مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك
القياس بالسنة المشهورة ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة اي ثلثة ايام
يصح وان كان المسافر في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة شرط
موضع الاقامة لان الاولى اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر
وهذه اي نية الاقامة بعد الثلثة رفع له والمنع اسهل من الرفع وسفر
المعصية توجب الرخصة وقد مر في فصل النهي وقد استدل المخالف
على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة
نعمة فلا تنال بالمعصية وبجعل السفر في حقها معدوما كالسكر يجعل معدوما
في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى

ممن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار
حال كون المضطر غير باغ اى خارج على الامام ولا عاد اى ظالم على
المسلمين بقطع الطريق فيبقى فى غيرهذه الحالة على اصل الحرمة واشار
المص الى الجواب عن الاول والمعصية منفصلة عنه اى عن السفر
لوجود كل منهما بدون الاخر فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية
وان كانت فى المصر فكذلك معصية بلا سفر والرجل قد يخرج غازيا ثم
يشتغل بغيره ويلم القوم الذى معهم اجمال الميت فيقطع عليهم فان كونه
مندوب وصارت معصية فصار النهى عن هذا السفر لمعنى فى غيره من
كل وجه والمنهى لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافى مشروعيته كالقتل
فى الارض المغصوبة بخلاف السكر لانه عصيان بعينه لانه حدث عن
شرب هو حرام فلا يثبت به الرخص المنوطة بزوال العقل والى الجواب
عن الثانى بقوله وقوله تعالى غير باغ ولا عاد لابد من تقييد بفعل سيقت
الاية له اى فاكل حال كونه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل
الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل اكلها دافعا للضرورة ومجاوز
حد سد الرمق والمستدل المخالف جعل قوله تعالى غير باغ حالا من ضمير
اضطر ومنها الخطاء المقابل للعمد وان يفعل فعلا من غير قصد تام
كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمى ولم يقصد به الا
نسان فوجد قصد غير تام وانما قال المقابل للعمد لانه قد يستعمل فى

مقابلة الصواب فيجامع العمد فلا يكون من الاعذار وهو يصلح عذرا
فى سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد اراد اجتهاد اللغوى لا
الاصطلاحى ويصلح شبهة فى العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل ولا يواخذ
بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر فى حقوق
العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ولهذا
لو اتلف رجلان عينا لاخر يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء
للفعل لوجب على كل واحد منهما ضمان كامل ويصلح اى الخطاء مخففا
لما هو صلة لم تقابل مالا ووجب بالفعل كالدية فانه هذا لان ما يجب
بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه لانه ضمان مال ويوجب الكفارة
اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة
والعقوبة والمراد به الكفارة اذ هو اى الدائر بينهما جزاء قاصر
ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعى لعدم الاختيار فصار كالنائم
ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا
بحرج واذا صدرت الاعمال عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا
يواخذ الانسان بها لقوله عم رفع عن امتى الخطاء والنسيان ولا
السهو مذكوران فى الانسان فيكون عذرا فاقيم البلوغ مقامه
اى مقام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول
لان السهو والغفلة انما يوجدان لنقصان العقل فاذا اكمل العقل بكثرة

مقابلة

الخطاب بعد البلوغ لا يتبع السهو والغفلة الا نادرا اقام اليقظة
حتى ابطلنا عبارات النائم والرضا فيما يبتنى عليها اى على اليقظة
والرضاء كالبيع ونحوه اذ لا فرق بين ذكرها اى بين ذكر اليقظة
والرضا لان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها
مقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة بخلاف الامور الظاهرة
وانما ذكر اليقظة والرضا دفعا لشبهة انه فعلى فانه قال لو قام
البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم واقام البلوغ مقام
الرضا فيما يعتمد على الرضا واذا اجرى البيع على لسانه اى لسان الخاطئ
خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره فينعقد البيع لوجود الاختيار
ويفسد لفوات الرضا ثم شرع في القسم الثاني من العوارض المكتسبة
فقال واما الذي من غيره فالاكراه وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس
او العضو وهذا معدم للرضا ومفسد للاختيار لان الانسان
مجبور على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد
اختياره من هذا الوجه واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب
وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه سواء كان ملجئا
او لا لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما محرم يتجلى
حرمته ويصير فرضا كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او محرم يتجلى
حرمته ولا يصير فرضا بل يرخص فيه كما اذا اكره على الافطار في نهار

رمضان

رمضان او محرم لا تنجلي حرمته ولكن يرخص فيه كما اذا اكره على اجراء
كلمة الكفر على لسانه او محرم لا ينجلي حرمته ولا يرخص فيه كما اذا اكره على قتل
مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى تفريع على ان الاكراه لا ينافي
الاهلية والخطاب ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الامور
واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا بان
يحل له الاقدام على الفعل تقطع الحكم عن فعل الفاعل اى المكره
لعدم اختياره والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه اى رضا الفا
ثم ان امكن بعد قطع الحكم عن الفاعل نسبة الفعل الى الحامل على الا
كراه اى المكره ينسب الفعل اليه والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة
القول الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن
الحامل الاموال التي اكره الغير على اتلافها لان نسبة الاتلاف الى الحامل
ممكن لان الانسان يفعل ما له مباينة فيجعل الفاعل آلة للحامل
وان لم يكن عذرا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كالاكراه على الزنا
او القتل لا ينقطع الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل
المكره عنده ولما اتجه ان يقال لما لم ينقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون
هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن يجب القصاص على الحامل
عند الشافعي تدارك الجواب عنه بقوله وانما يقتص الحامل بالتسبب وان
كان الاكراه حقا كالاكراه على الاسلام لا يقطع ايضا اى الحكم عن فعل

الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون مكرهين
وطلاق المولى بعد المدة اى مدة الايلاء بالاكراه لانه يستحق
التفريق بعد مضى المدة كامراة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن
ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضيها فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق
لا يصح اسلام الذمي به لان الاكراه على الاسلام ليس بحق فيبطل
بما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عندنا سواء
واصلنا المقرر عند ابي حنيفة واصحابه ان الاكراه الملجئ لما
افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار الفاسد من الفاعل
اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم و
هذا اى صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يجعل الفاعل
آلة للحامل فان احتمل ذلك اى كونه آلة له ينسب الفعل الى الحامل
والا اى لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى الفعل منسوبا الى الفاعل
فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كما ذكرنا ان
التكلم بلسان الغير ممتنع فان كان الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف
على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ كلها لانها اى لان الاقوال
التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار اى اختيار الحكم
والرضا به وان كان اختيار المباشرة والرضا بها ثابتين فيه كما ان
الاولين منتفيان عنه وتنفذ مع خيار الشرط وهو ينافي الاختيار اى

اختيار الحكم اصلا وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف
الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه
بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرايطه كان النفاذ في الاكراه
اولى فهو بالقبول اولى والنفاذ فيه اظهر والى هذا اشار بقوله فلان
ينفذ الاقوال التي لا ينفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى
فاذا وقع الطلاق والعتاق في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به
فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى واعترض على هذا بان
اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد اما في الاكراه
فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم
من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه واجيب عنه بان في كل من
الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الذين في الاكراه
اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الا
ختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون
وقد لا يكون والفاسد بفساد الاختيار بمنزلة الصحيح لا يحتمل
الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم واذا اتصل الاكراه
بقبول المال في الطلاق بان اكره امراته بوعيد تلف او حبس على ان
تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة
يقع الطلاق بلا مال لانه اى لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم

فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه لانه يتوقف على الرضا
ولم يوجد كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال لبطلان
التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال لانه لو اكره
على تطليق امراته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها
المال لانها التزمت المال بازاء ما سلم لها من البينونة بخلاف الهزل
فانه اذا اتصل الهزل بقبول المال يصح التطليق لكن يتوقف
الطلاق على التزام المراة المال والرضا به فان التزمته وقع
الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال اما عند ابي حنيفة
فلان الرضا بالسبب ثابت في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف
الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط
في جانبها اي اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها
المال واما في جانب الزوج فلا يصح في الخلع لان الخلع يمين في حقه و
معاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب قبول
الخلع ويقع الطلاق من غير توقف على الرضا لان الهزل يعدم الرضا
والاختيار في الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط
الخيار وان كانت الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع و
الاجارة فيفسد والملجئ وغيره فيها سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير
كلها من الماليات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الاكراه و

وعدم الرضا والافعال ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل
كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
يقتصر عليه اي على الفاعل ايضا ولا يتعلق بالحامل لان في تبديل محل
مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل
وفيها اي في مخالفة المحل بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على
ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في
محل معين واذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها واتى لذلك بمثالين
لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلز مه
فالاول كاكراه المحرم على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لانه
اي لان الحامل انما حمله على الجناية على احرامه اي احرام الفاعل
ولو جعل الفاعل آلة له يصير المحل احرام الحامل لا احرام الفاعل
فلم يكن اتيانا ما اكره عليه فلا يتحقق الاكراه واشار الى المثال
الثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل بقوله
وكما اكره غيره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكره
على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب لان التسليم
من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء وتبدل
ذات الفعل ايضا لانه يصير البيع والتسليم غصبا والاعتاق وان

[illegible]

سكان لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة له لانه من الاقوال لكن الاتلاف
يحتمل بجملته و تفصيل ذلك ان الاعتاق تصرف قولى لكنه اتلاف فمن
المعنى الاول لم تعتق يجعل الة فيعتق على الفاعل و فى المعنى الثانى هو
الاتلاف يجعل الة فيضمن الحامل فينقل الى الحامل فيضمن كون
الولاء للفاعل لانه بالاعتاق و هو مقتصر على الفاعل وان لم يلزم
منه التبديل اى وان لم يلزم من جعله الة تبديل محل الجناية يجعل
الة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج
الفاعل من البين فيضاف الاتلاف الى الحامل ابتداء لانتقاله من
الفاعل فموجب الجناية نحو ضمان المال والقصاص والدية والكفارة
عليه اى على الحامل فقط فان كان عامدا يقتص هو فقط عند ابى حنيفة
ومحمد وعند ابى يوسف لا قصاص على واحد منهما بل الواجب الدية
على الحامل من ماله ثلث سنين لكن فى الاثم لا يمكن جعله الة لانه اكرهه
بالجناية على دينه ولو جعل الة لتبدل محل الجناية اذ الجناية فى يكون
على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفى الاكراه واذا لم
يمكن جعله الة فياثم كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة
واما الفاعل فلاطاعته المخلوق فى معصية وايثار نفسه على من هو
مثله والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل و
الجرح والزنا اى زنا الرجل بالمراة لانه الزانى حقيقة واما المراة

فمكنه

فمكنه منه فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة على ما ياتى لان دليل الرخصة
خوف الهلاك وهما اى القاتل والمقتول فى ذلك سواء فلا يحل للفاعل
قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اذا اكره عليه بالقتل لا يحل له
الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل يحل له لان حرمة
نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير حتى اكره بالقتل
على يد الغير لا يحل له ذلك والزنا قتل معنى لان من لا نسب له بمنزلة
الميت ولانه لا يجب النفقة بولد الزنا على الزانى لعدم النسب
ولا على المراة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد فان اكره على الزنا لا يحل
الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ
يبيحها اى يبيح المحرمات التى تحتمل السقوط حتى ان امتنع اثم لان
الاستثناء من الحرمة حل وقد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة
الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة
كقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه لا غير
الملجئ فانه لا يبيح المحرمات لعدم الضرورة لكنه تورث الشبهة حتى لو
شرب الخمر بالاكراه غير الملجئ لا يحد وحرمة لا تسقط اى لا يحل
متعلقها اصلا لكن يحتمل الرخصة فى فعله مع بقاء حرمته وهى اما فى
حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الاكراه عليه
كالاكراه على حرام لا يسقط حرمته فان حرمة كلمة الكفر لا يحتمل السقوط

قال فان الايمان لا يحتمل السقوط
كانه ظن ان اجراء كلمة الكفر
حالة الاكراه ينافى الايمان
وليس كذلك ومن رام يحقق
الكلام فى هذا المقام فلينظر
ما حققنا علقنا فى شرح كتاب
الاكراه من الهداية فى
سلك المطالعة
منه

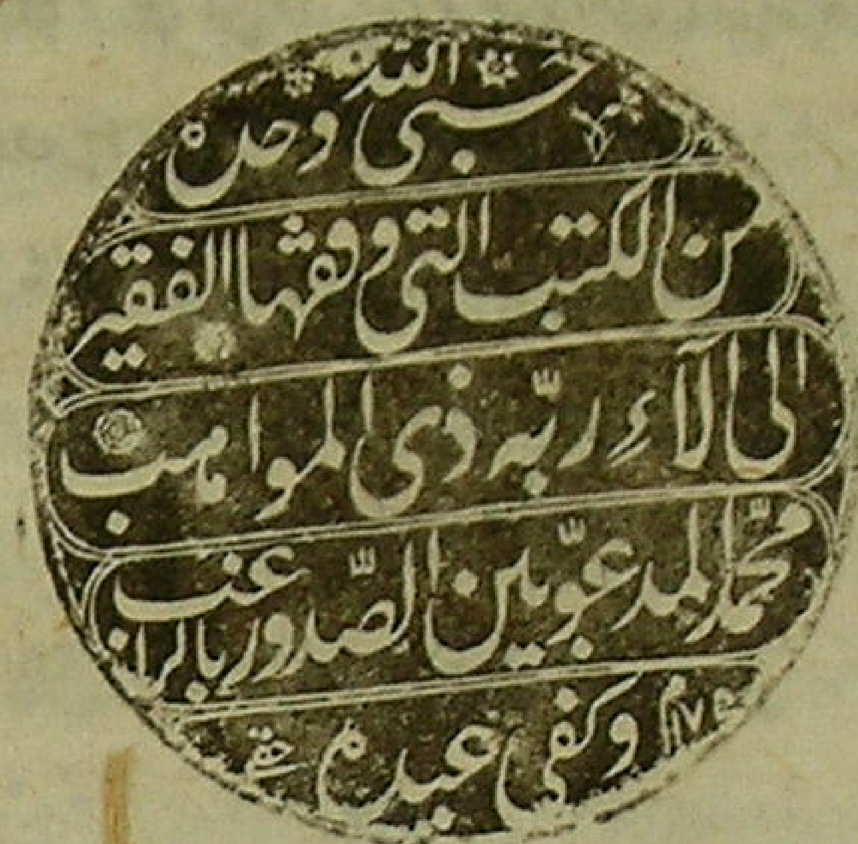
ابدا اعلم ان تكلم بكلمة الكفر حرام ابدا الا ان الشرع رخص فيه
حالة الاكراه بشرط اطمينان القلب لقوله عم فان عادوا فعد
قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واما في حقوقه التي تحتمل
السقوط في الجملة بالاعذار كالعبادات من الصلوة والصوم والحج
فان الاكراه على تركها اكراه على حرام حرمته تركه لا تسقط بمعنى مؤجل
للوجوب فيرخص بالملجئ وان صبر حتى قتل صار شهيدا وقد مر في
الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اي اذا اكرهت المراة على الزنا
بالملجئ رخص لها فان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام
لا يسقط ابدا ولكن لا يحتمل الرخصة اذ ليس فيه معنى قطع النسب
اذ لا نسب من المراة فلا يكون بمنزلة قتل نفس بخلاف الزنا فانه بمنزلة
القتل لانه قطع النسب ولما رخص بالاكراه بالملجئ لا تحد المراة
بالزنا بغير الملجئ من الاكراه للشبهة اي لشبهة الرخصة في زناها بغير
الملجئ ويحد هو اي الرجل بغير الملجئ لانه لا يرخص فيه بالملجئ فيحد
لعدم الشبهة واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم فانه حرام
حرمة هي من حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم الاتلاف
حق العبد والحرمة متعلقة بترك العصمة وحكمه حكم اخويه في انه
يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا لان بذل نفسه لدفع الظلم
لكنه حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم

مؤبدة

مؤبدة وانما رخص فيها لان حرمة النفس فوق حرمة المال
والمراد باخويه ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله لكنهما
لم يسقطا وهما حق الله تعالى ويجب الضمان بوجود
العصمة اي يجب على من اكره بغيره على اتلاف
مال المسلم ضمان ما تلف لان المال
معصوم حقا لصاحبه فلا
يسقط بحال والله اعلم
بحقيقة الحال

تم تاليف الكتاب وتسويده بعون الله تعالى وحسن توفيقه وتسويدها في عشر
رمضان المبارك من شهور سنة احدى وثلثين وثمانمائة

تم كتابة هذا الكتاب في غرة محرم
المبارك من شهور سنة
ثلث واربعين و
ثمانمائة


حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بالراغب عنه
وكفى عبده

